Der Begriff der
im Johannes-E

Ein Beitrag zum Verständ
des vierten Evan

von

Hugo H. H

bona 17 3·5 fide

Göttingen · Vandenhoeck

der Offenbarung
es=Evangelium

Verständnis der Eigenart
n Evangeliums

von

H. Huber

nhoeck & Ruprecht · 1934

Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium

Ein Beitrag zum Verständnis der Eigenart des vierten Evangeliums

von

Hugo H. Huber

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1934

Revèle-toi par ta parole. Donne-moi le zèle de la lire et la persévèrance d'attendre que ton esprit me l'explique.

Renée de Benoit.

Sein Wunder in der Weltgeschichte ist für die Menschen ein ewiger Star im Auge: es ist leichter für sie, die Weltgeschichte zu verneinen, als sie mit diesem Wunder anzunehmen.

D. S. Mereschkowsky.

It is high time that we understood that His message was a revelation and how original were its components. V. Burch.

Made in Germany

Druck: Hubert & Co., G.m.b.H. Göttingen.

Vorwort.

Ohne die Offenbarung Gottes kommen wir nicht aus. Vollständig haben wir sie nur im Christus, dem Christus, den das Johannes-Evangelium beschreibt. Weil dieses Buch die Geschichte der größten Liebe ist, die die Welt gesehen und ohne deren Wirkung sie verkümmerte, muß der suchende Mensch es auch immer wieder lesen, und es offenbart ihm eine immer neue Schönheit und Kraft dieser im Christus offenbaren Liebe Gottes. Ruht darum die 'johanneische Frage' nicht, weil wir uns dieser Offenbarung Gottes im Christus versagen? Bleibt der johanneische Christus das große Menschheitsrätsel, weil wir die vollkommene, zum letzten verpflichtende, uns Gottes wahres und unser unwahres Gesicht zeigende Offenbarung fürchten? Scheuen wir uns, Christus so zu sehen und zu hören, wie er wirklich gewesen ist und geredet hat? Ist das der dauernde Grund der kritischen Verdächtigung dieses Evangeliums als einer phantasievollen und 'mystischen', wenn auch gewaltigen Christus-Legende? Hat man vergessen, daß keine Evangelienschrift ein 'Leben Jesu' zum Ziel nimmt, sondern unsre durch den Christus gebrachte Erlösung und nur deshalb 'Evangelium' heißt, vgl. Mk. 1, 1? — Eine in bloßer Kritik sich ergehende Forschung, meist von bestimmter Richtungsansicht beeinflußt und diktiert, nenne ich nicht Wissenschaft. Wissenschaft ist da, wo man der Beobachtung dient, wo man sieht und sehen gelernt hat, selbst wenn dabei ein unserm Denken und Willen unbequemes Ergebnis herauskommt. Ist ein solches verwunderlich bei einem Gegenstand, wie ihn das Johannes-Evangelium darstellt? Es enthält in der Person seines Christus etwas, das nicht unserm Beobachtungsvermögen, aber unsrer Denkkraft, vor allem unsrer kritischen Kraft sich entzieht — wie das Göttliche überhaupt. Der Verfasser des Johannes-Evangeliums gibt, im Gegensatz zu den Synoptikern, dem Christus eine Kontur, wie sie nur der findet, der mit dieser Person in lebendigem Kontakt gestanden. Der Einschlag im Gewebe der johanneischen Sätze (man könnte sagen:

das autoritative Moment) ist, trotz seiner formal äußerst engen Verflechtung mit dem Ganzen, so eigentümlich lebensvoll, daß er mehr als Produkt der Reflexion eines Jüngers, geschweige eines Mannes der zweiten Generation sein muß. Uns ist dieser lebendige Kontakt mit der Person des Christus, vom Glaubensverhältnis abgesehen, nur noch gegeben in seiner unsre Existenz über die Jahrhunderte hin mitbestimmenden Macht, die, da ihr Träger und Urheber das Maß 'historischen' Gesetzes sprengt, uns als göttliches Geheimnis und Wunder erscheint, vor dessen Wirkung freilich unsre Unzulänglichkeit sich offenbart.

Vorliegende Arbeit versucht von einem speziellen Punkt aus Licht in das johanneische Problem zu bringen. Der Verfasser weiß, wieviel Unsicheres ihm dabei unterlaufen ist. Vielleicht wird sich auch Widersprechendes finden; denn der Gegenstand ist keine mathematisch lösbare Größe. Das Forschen um den johanneischen Christus gleicht dem Gang zu einem Leuchtturm, dessen in die Finsternis strahlendes Licht wir sehen, zu dem wir uns aber nicht erheben können und daher selbst im Dunkel bleiben. Doch besser dies Geständnis der im menschlichen Unvermögen sich zeigenden Tragik, als die Verkürzung des göttlichen Ereignisses durch seine Messung nach menschlichem Maßstab.

Der Verfasser anerkennt zunächst dankbar, was die frühern Wissenschafter zum Verständnis des Johannes-Evangeliums beisteuerten, die in dessen Verfasser, bzw. dessen Gewährsmann, einen Palästiner erblicken oder doch mindestens den Einfluß der Theologie der palästinischen Kirche auf dieses Evangelium als sehr stark betrachten. Genannt seien nur die trefflichen Werke von A. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, 1902, und Der Evangelist Johannes, 1930; und das Buch von C. F. Burney, The Aramaic Original of the Fourth Gospel, 1922. Der Versuch, von anderswoher dem Johannes-Evangelium gerecht zu werden, muß mißlingen, resp. muß Johannes in ein schiefes Licht setzen. Ich sage damit nicht, daß Johannes *nur* von da aus zu verstehen ist; gewiß spielen auch andre Einflüsse darin eine mehr oder weniger starke Rolle, wie die Untersuchung zeigen wird, aber das Fundament, auf dem jene Einflüsse sich abheben und durch ihre Verbindung mit diesem Fundament direkt oder indirekt berührt werden, ist doch palästinisch und als erster Faktor in Anrechnung zu bringen. Aus

diesem Grund, auch um das Buch nicht zu belasten, ist die Auseinandersetzung mit andern Autoren, von denen die meisten im Gegensatz zu Schlatter das Problem angreifen, auf ein Mindestmaß beschränkt. Was ich der Betrachtungsweise Bultmanns schulde, mag die Lektüre selbst erweisen. Ob Bultmann aber die Sache nicht überspannt? Zu scharfe Augen sehen gewisse Dinge einseitig, zu helles Licht beleuchtet falsch, und wie vieles meinen wir zu sehen, das nur unsrer Illusionskraft entspringt, und wie vieles ist da, das sich dennoch unserm Fassungsvermögen entzieht (vgl. Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus, 1928, S. 30; Burch, The Structure and Message of St. John's Gospel, 1928, S. 36—62. 225—229)[1]. Die beliebt gewordene Heranziehung der mandäischen Literatur zur Beurteilung johanneischer Probleme habe ich unterlassen (zum Teil), weil sie für den vorurteilslosen Beobachter in dieser Sache nichts beiträgt (vgl. Bauer, Das Johannes-Evangelium, 1925, 2. A.; 1933, 3. A.; Behm, Die mandäische Religion und das Christentum, 1927; Büchsel, Mandäer und Johannes-Jünger, 1927, ZNW., 219ff.; ders. a. a. O. 9ff.; damit zum Teil in Übereinstimmung selbst Bultmann, ZNW., 1925, 100ff.; Burch a. a. O. 225ff.; Lidzbarski, Mandäische Fragen, 1927, ZNW. 70ff.; ders., Alter und Heimat der mandäischen Religion, 1928, ZNW., 321ff.; ders., Das Johannes-Buch der Mandäer, S. VII ... fehlt uns jedes Mittel für chronologische Bestimmungen, soweit eben nicht auf den Islam angespielt wird"; Marmorstein, Iranische und jüdische Religion, 1933, ZNW., 233ff.; Peterson, Bemerkungen zur mandäischen Literatur, 1926, ZNW., 236ff.; ders., Urchristentum und Mandäismus, 1928, ZNW., 55ff.; Reitzenstein, Zur Mandäerfrage, 1927, ZNW., 70ff. Daß auf Werke wie die von Schweitzer (z. B. Die Mystik des Apostels Paulus) u. a. nicht eingegangen ist, begründe ich damit, daß eine Festsetzung des Johannes-Evangeliums ins zweite Jahrhundert, unter Verneinung des palästinischen Kolorits, wie Schweitzer dies tut, als eine erledigte These betrachtet werden sollte; selbst liberalen Forschern wie Knopf, Lietzmann, Weinel (s. Einführung in das NT., 1923, 120f. 153. 155) ist die zeitliche Präzedenz des Verfassers des Johannes-Evangeliums

[1] Ich schließe mich in diesem Punkt dem Urteil von Burch über Bultmanns (u. W. Bauers) Methode an: „Zu vergleichenden Studien ist diese Methode tauglich, sie ist aber für exegetische Zwecke nicht verfeinert genug", a.a.O. 6; vgl. L. Köhler, Das formgeschichtliche Problem des NT, 1927, S. 18. 22.

vor Ignatius eine sichere Tatsache. Schweitzer aber urteilt ohne Begründung, weil es seiner Theorie paßt: „Justin und das Johannes-Evangelium setzen das Werk des Ignatius fort . . .“, womit Ignatius zum geistlichen Vater des Johannes wird, und auf diese Prämisse baut Schweitzer seine ganze Anschauung vom Johannes-Evangelium. Es ist Zeit, die Erwägungen von Kittel (Die Probleme des palästin. Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, 45—51) zu beherzigen, und die ungetrübte Beobachtung wird erweisen, ob Johannes von Ignatius beeinflußt ist oder umgekehrt. Damit lehne ich aber auch das neo-hellenistische Verfahren von Streeter (The Four Gospels, 1924, 366 ff.) zur Erklärung des 4. Evg. ab.

Leissigen am Thunersee.

Reformationssonntag, 5. Nov. 1933. Hugo Huber.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	3
1. Der Offenbarungsbegriff und der besondere Charakter des Johannes-Evangeliums	7
2. Die Vorbereitung der Offenbarung als Tat Gottes	37
3. Die begrifflichen Offenbarungsmittel	51
4. Der Symbolismus und Sakramentalismus der Expression	84
5. Das 'Werk' als Offenbarungsmittel	96
6. Der Christus als der Offenbarer	101
7. Das eschatologische Moment	123
8. Der Geist	131
9. Die Aneignung der Offenbarung und die Wirkung ihres Besitzes	135
Literatur	148

1. Der Offenbarungsbegriff und der besondere Charakter des Johannes-Evangeliums.

Unter Offenbarung verstehe ich die Anrede, das Wort Gottes an den Menschen. Gott spricht, das macht ihn zum Offenbarer. Der angesprochene Mensch kann nur richtig antworten: Rede, Herr, dein Knecht hört! Das macht ihn zum Offenbarungsempfänger. Das Wie dieses Worts schafft den Unterschied von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung, das Wozu charakterisiert den Offenbarungsbegriff, am Wodurch entsteht der Unterschied von natürlicher und religiöser Offenbarung.

Bei der Frage nach dem Offenbarungsbegriff des Johannes-Evangeliums fällt auf, daß es selbst ihn indirekt dadurch auslegt, daß es die Offenbarung, d. h. alles, was der Mensch von Gott wissen kann, als das vor allem Geschaffenen seiende Wort, als das Ewige, allem Entstandenen und Entstehenden Vorgängige, den ewigen Gott selbst Verkörpernde und ihm Gleichartige beschreibt. Darum hüllt dieses Evangelium grundsätzlich alles, auch jedes Geschehnis, in das Gewand der Rede, und zwar der Offenbarungsrede, mit form- und sachschöpferisch entscheidender Kraft, wodurch die 'Geschichte' zum 'Wort' und das 'Wort' zur 'Geschichte' wird, oder bezogen auf das Übergeschichtliche, wie es das religiöse Ereignis stets ist: Gott, als das Geschehn wird hier 'Wort' und das 'Wort' wird Gott, als existenzielles Ereignis. Das besagt der lapidare Satz: Das Wort ward Fleisch, 1, 14. Gott handelt jetzt, durch seinen Christus. Diese stillschweigende Voraussetzung macht der Johannes-Evangelist. Darum beginnt er seine Schrift mit dem 'Wort'-(Logos-)begriff als der Entfaltung Gottes und führt dies Prinzip durch bis zu Jesu, des persongewordenen Worts Aufforderung an Judas: „Was du tun willst, tue bald", d. h. auch der Satan, als Gottes Gegenspieler im Erlösungswerk, muß auf das 'Wort' hin sich enthüllen. Wie farblos ist gegenüber Jesu Wort Joh. 13, 27 der entsprechende Satz in Mt. 26, 25. Lukas unterdrückt ihn ganz, Markus gibt ihn in feinster

Schattierung, 14, 18–20. Dies Prinzip der Rede führt bis ans Ende der Geistverheißung als der Fortsetzung des im Christus geschehenden Redens Gottes zu den Gläubigen. Das Amt des Geists, als des 'Fürsprechers'[1], ist das der Rede (vgl. Mt. 10, 19. 20), und als 'Geist der Wahrheit' ist er der der Offenbarung, weil das Johannes-Evangelium den Wahrheitsbegriff im Sinn von Kundmachung der Offenbarung braucht, 8, 40. 45 (s. Abschnitt 6, S. 101). Dies durchgängig angewandte Prinzip des Offenbarungsbegriffs hat Johannes die Hereinnahme des den Synoptikern noch fehlenden Geistbegriffs gestattet. Endlich bildet die dieses Evangelium abschließende Glaubensforderung[2] nur die Antwort des hörenden Menschen auf den redenden Gott, das menschliche Ja auf Gottes Ruf, der in dieser 'Welt' immer als Wunder sich erweist, darum nur durch den Glauben erfaßt werden kann, der wiederum Gottes Werk ist und die Gottesgabe des 'Lebens' mitteilt. So dokumentieren Anfangs- und Schlußkapitel (21 ist Nachtrag) die vom Offenbarungsbegriff bestimmte Abfassung dieses Evangeliums. Dasselbe gilt für den inneren Aufbau dieser Schrift. Achten wir z. B. auf den Zusammenhang der Kapitel 8, 9, 10, so leuchtet sofort ein, daß sie vom Offenbarungsmoment bestimmt und nur von da aus als in der richtigen Reihenfolge zu halten und verständlich sind[3]. In Kp. 8 nennt sich Jesus das Licht der Welt, in Kp. 9 macht er als das Licht sehend (äußerlich und innerlich, VV. 1–38, 39–41). In Kp. 10 nennt er sich den Hirten

[1] S. auch S. Mowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der joh. Paraklet, 1933, ZNW., Bd. 33.

[2] Die Glaubensforderung des Johannes versteht sich nicht so, daß der Glaube im Leser erst erweckt werden soll; er setzt christliche Leser voraus, die Absicht ist keine missionarische. Die Betonung, daß Jesus ist der Christus, wehrt die Meinung ab, als wäre die Offenbarung in einem andern zu haben. Daher die Verknüpfung des Glaubens mit dem Lebensbesitz im Jesus-Namen. Schwingt nach 1, 14 eine antignostische Tendenz leise mit, so festigt sich diese Deutung von 20, 31 dahin: im Jesus (von Nazareth, dem Sohn Gottes), nicht in einem gnostischen Christus offenbart sich Gott. Ist die Offenbarungsrede dieses Evangeliums mitbestimmt durch den Kampf gegen ein Religionssystem, das sich auch als Christusoffenbarung ausgegeben hat?

[3] Die Behauptung von Goguel, Le Quatr. Evg., 1924, S. 425f.: „Le lien qui unit l'histoire de l'aveugle-né aux morceaux qui précèdent et qui suivent est extrêmement ténu. Il n'y a pas liaison organique mais simple juxtaposition ... L'allégorie du berger peut difficilement être reliée à l'épisode de l'aveugle-né ..." — verkennt eben das diese Kapitelkomposition begründende Offenbarungsprinzip.

(s. S. 120 A. 2). Das Motiv der Komposition dieser Kapitel ist durchsichtig: Kp. 8 ist beim Tempelweihfest oder Lichtfest (s. S. 113f.) gesprochen. Bei diesem Fest war die Verlesung von Ps. 30 (LXX 29: *ψαλμὸς ᾠδῆς τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου τοῦ Δαυείδ*) üblich. Der Inhalt dieses Psalms berührt sich eng mit der Hirtenrede in Kp. 10, vgl. 10, 22 mit Ps. 30, 1; 10, 28 mit 30, 4; 10, 29 mit 30, 2; 10, 32 mit 30, 10. Kp. 9 hat der Evangelist eingeschoben (zugegeben das tatsächliche Vorkommen des hier geschilderten Ereignisses) nach seinem stilistischen Prinzip, Jesusreden von entsprechenden Tatsachen gefolgt sein zu lassen. Wie Kp. 2, 3, 4 (Kp. 1 ist Ansage und Eröffnung der Offenbarung im esoterischen Kreis) die Erscheinung des Offenbarers variieren, in Profangemeinschaft (Kana) und Tempelgemeinschaft (Tempelreinigung), vor Rabbinat (Nikodemus) und Halbjudentum (Samaritern), so Kp. 5, 6, 7 das Thema des 'Lebens' als die Erfahrung am Christus, und Kp. 8, 9, 10 das Thema des 'Lichts' als die andre Seite und Gabe dieser Erfahrung. Diesen drei 'theoretischen' Kapiteln folgen, wieder nach dem Grundsatz der Redeablösung durch Handlung, drei Kapitel der Tatoffenbarung, 11, 12, 13 (Lazarus-Auferweckung, Jerusalemeinzug und Himmelsstimme, Dienst und Liebe), und vor dem erschütternden Ende als der Krönung und Besiegelung der Offenbarungstatsache in Jesus ist das Ereignis des Untergangs und der Auferstehung als letzter Offenbarung in den Abschiedsreden[1] vorausgenommen.

Dieser Grundkonzeption entspricht, daß der Johannes-Evangelist 1. nur eine religiöse, 2. nur eine Heils- bzw. Gerichtsoffenbarung, 3. nur eine mittelbare, durch einen Offenbarungsträger vermittelte Offenbarung kennt, vgl. 5,37.38; 6,44.46.64; 5,24.25.47; 6,60.61.

[1] Die Beachtung des die literarische Komposition dieses Evg. bestimmenden Offenbarungsprinzips hätte Loisy (Le Quatr. Ev. 440f.) vor dem Urteil über Kp. 17 als eucharistischen Gebets analog Did. 9—10 bewahrt. — Unhaltbar ist Wetters Satz (Der Sohn Gottes, 1916, 61): „So wird auch Jesus ... als der Mystagoge der Christen gedacht ... es ist nicht unmöglich, daß das Kp. 17 in großen Teilen ein wirkliches Gemeindegebet wiedergibt." — Jesus war weder Mystagoge noch Kultheros. Dem heidnischen Beobachter (Plinius) mochte das indessen oft so vorkommen. Johannes beschreibt ihn als den Offenbarer und die Offenbarung, mit der Glaubensforderung an ihn, die dem Mystagogen gegenüber ein Nonsens wäre. — Damit ist bereits angedeutet, was die nachfolgende Untersuchung eingehender erweisen wird, daß der 4. Evangelist nicht als Hellenisator der urchristlichen Gedankenwelt betrachtet werden darf, wie z. B. Schweitzer, Streeter (The Four Gospels, 1924), u. a. behaupten.

Nach diesen Stellen ist Gottes Selbstoffenbarung Heilsoffenbarung, die durch des angesprochenen Menschen Mißbilligung sich umwandelt in Gerichtsoffenbarung. Dieses Reden Gottes geschieht nur durch seinen Christus. Vor diesem ist Gottes Stimme, wirklich Gottes Stimme, nicht gehört worden (5, 37!); die Stimme am Horeb war nicht Gottes Stimme[1]. Daher ist auch keine, weder positive noch negative, Existenz für den Menschen möglich außerhalb des Mittlers dieser Offenbarung: „Ohne mich könnt ihr nichts tun", d. h. ebenso richtig: ohne mich könnt ihr nichts sein, oder 6, 27, wo die zu wirkende Speise den Menschensohn zum Geber hat, wie der Glaube als Existenzgrund und -bedingung Gottes Werk[2] ist, 6, 29. Dieser Ver-

[1] S. Schlatter, Der Evangelist Johannes, 157; vgl. Act. 7, 53.

[2] Dieser Satz folgt auch aus dem Grundgedanken des Joh.evg., wonach Gott dauernd der Gebende ist: er schickt den Täufer, er sendet Jesus, er gibt den Geist, usw., s. Abschnitt 2, S. 37 ff. Die Theorie dieses Evangelisten, die Gott alles Wirken, auch das des Glaubens, ausschließlich zuschreibt, ist streng alttestamentlich orientiert, s. die klassischen Zeugnisse des AT., z. B. Ex. 9, 12; 10, 20; 14, 8; 1. Sam. 26, 19; 2. Sam. 24, 1; Amos 3, 6; Jes. 45, 6. 7; Ps. 73: die ungeheure Betonung des göttlichen Du: V. 18. 20. 23. 24. 26. 27. Gott rettet, Gott bewahrt, Gott leitet, Gott vollendet. Der 4. Evangelist läßt allerdings, entgegen der ursprünglichen at. Anschauung das Böse von anderswoher verursacht sein; aber darin brauchen wir keine bewußte Aufnahme spezifisch dualistischen Prinzips, wie es der iranischen Religion eigen, zu sehen. Mit dem Dogma des Satans besaß auch der Jude, ohne zu fragen, woher diese Vorstellung komme, eo ipso den Dualismus, vgl. 2. Sam. 24, 1 mit 1. Chron. 21, 1. Bedeutsam ist, daß gerade der Dualist 'Johannes' doch die 'Versuchung' von Gott, bzw. vom Christus, und nicht vom 'Teufel' kommen läßt, Joh. 6, 6, vgl. Offb. 2, 2. 10; 3, 10 (vgl. die 6. Vaterunserbitte). Diesem at. Fundamentalsatz vom alleswirkenden Gott ist der 4. Evangelist so stark verpflichtet, daß man billig fragen muß: Wie kann man den hellenistischen und orientalischen Einfluß auf die Gedankenwelt dieses Evangeliums mit Recht dem genuin jüdischen überordnen? Gewiß sind solche Einflüsse da, aber sie sind gegeben mit dem damaligen Judentum, das sie z. T. assimiliert, z. T. durch Auseinandersetzung mit ihnen indirekt aufgenommen hat, wie sich auch bei Paulus heterogene Elemente finden als gegeben mit seiner Zeit und Weltanschauung. Dasselbe gilt für den Johannes-Evangelisten; oder will jemand behaupten, das Joh.-Evg. sei bewußt geschrieben worden nach dem Plan, alle damaligen Geistesströmungen in der Auseinandersetzung mit der Person des Christus darzustellen? Allerdings ließe sich dafür der 'Prolog' benutzen, aber es ist unser geschichtliches Denken und Wissen, das dem Schreiber des 'Prologs' etwa folgendes fünffache Schema zutraut: 1, 1. 2: griechisch-alexandrinisch; 3: altjüdisch (biblisch); 4. 5: iranisch-orientalisch; 6. 7. 8: geschichtlich; 12: paulinisch (wie VV. 16. 17. 18); als Mischung des hellenistischen (alexandrinisch-griechischen) und geschichtlichen

ankerung aller Existenz in Gott und in der Gemeinschaft mit seinem Offenbarer Christus zufolge sagt der Johannes-Evangelist, bei aller Betonung echt menschlicher Züge am Christus und so fern er jedem Doketismus steht, nichts vom Menschen Jesus, wofür die Weglassung der Geburtsgeschichte, die Kp. 3 und 6, 33. 42 als 'von oben her' andeuten, bezeichnend ist. Hier wird die Berührung mit den Synoptikern plötzlich sichtbar. Denn die Bezeichnung des Christus als 'von oben her' kommend, entspricht dem Messiasgeheimnis des synoptischen Christus, dem Menschensohnbegriff. Daniel 7, Apk. Hennoch, 4. Esra lassen den Messias vom Himmel, d. i. von oben kommen. Der Unterschied der Synoptiker zu Johannes besteht in diesem Punkt nur darin, daß der johanneische Christus sich offenbart, der synoptische sich aber verhüllt, trotzdem er auch da ist (s. Abschnitt 7, Das eschatologische Moment, S. 123 ff.). Nach Joh. verdeckt der Jesus-Name nie die Christusbedeutung, sein Christus hat das Messiasgeheimnis abgestreift! Das ist vom Standpunkt der Offenbarungsrede aus konsequent. Daher die scharfe Betonung der nichtmenschlichen Herkunft Jesu; sogar mit seiner Mutter verbindet ihn nichts (2, 4; die Bezeichnung 'Weib' als solche des Irdischen; 19, 26. 27 wiederholt sich dieselbe Trennung). Den Anfang zu dieser Darstellung macht bereits Markus mit der Einleitung seines Evangeliums: „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes." Auch Markus läßt die Geburtsgeschichte weg. Vielleicht will er dieselbe Tatsache durchblicken lassen in der Verbindung der Taufe Jesu mit seinem sofort darauf erfolgten Gang in die Wüste (Mk. 1, 9–13; Lukas erkennt den Zusammenhang nicht mehr, da er zwischen Taufe und Wüstenaufenthalt Jesu Stammbaum einschiebt). Jesu Bruch mit der 'Welt' (Beruf, Familie, Dorfgemeinschaft) wird dadurch deutlich. Nach einem jüdischen Dogma (Mech. Ex. 16, 25, Cant. cant. r. 2, 22) sammelt der Messias die neue

Elements könnte gelten V. 14. 15; als solche des biblischen, d. h. at. und orientalisch-iranischen VV. 9. 10. 11. Durch solches und ähnliches Sezieren zerstört man nicht nur die straff künstlerische Einheit dieses Evangeliums, sondern macht den Verfasser zu einem Philosophen und Kompilator von Religionen und Historie, für welche Annahme keine erprobten Argumente beigebracht werden können. Das Johannes-Evangelium ist ein literarisches Wunderwerk, in der Tat, aber gerade als solches muß seine Grundlinie, seine ganze Struktur sehr einfach sein, und sie ist es auch, s. S. 24 ff., getragen und zusammengehalten von seiner Hauptgestalt, dem Christus.

Gemeinde in der *Wüste*, worauf auch die nt. Wunderspeisungen in der Wüste oder im Gebirge anspielen (vgl. die damit verbundene Hoffnung des Volks, Joh. 6, 14. 31). So ist auch nach Markus Jesus immer schon der Christus gewesen, bzw. in seiner Taufe dazu proklamiert worden. Darum finden die ersten Jünger Jesum beim Täufer und nicht, wie die synoptische Darstellung überliefert, am galiläischen Meer. Der Johannes-Evangelist hat darin unbedingt recht. Der abrupte Bericht Mk. 1, 16—20 verschweigt ein Ereignis, ohne dessen Kenntnis diese sofortige Jüngernachfolge ein Mirakel bleibt. Lukas hat diese Schwierigkeit bemerkt und durch Vorschiebung der Heilung von Petri Schwiegermutter die Bekanntschaft des Petrus mit Jesus gesichert vor dessen Berufung, 4, 38 f., 5, 3 f. Daß Jesus aber „in Simons Haus kam", 4, 38, setzt eine frühere Bekanntschaft Jesu mit Petrus voraus; der Bericht Joh. 1, 41 bildet hier das 'missing link'. Auch der Täufer hat Jesus gleich als den Messias erkannt, und er hat davon gesprochen, folglich auch andre, ihm persönlich Nahestehende zu Jesus gewiesen, in der Erkenntnis, daß eben hier die Offenbarung *vollkommen* sich anbot. Der Eindruck der *fortschreitenden* Offenbarung hängt nur an der seltsamen Formel: 'Meine Stunde (oder meine Zeit) ist noch nicht gekommen', 2, 4; 7, 6 u. ö. Aber diese Formel gehört zum Sprachgut der Offenbarung, bezeichnet mithin weder zeitliche Stufe noch Differenzierung zwischen höherer und geringerer Offenbarungstätigkeit Jesu[1]. Sein zeitweiliges Schweigen bedeutet nicht Verhüllung der Offenbarung. Denn nach dem 'seine Stunde war noch nicht gekommen' offenbart er doch sofort 'seine Herrlichkeit', 2, 1 ff. Meistens dient diese Formel zur Bezeichnung seines Hingangs, dessen innerste Bedeutung die Anfangskapitel bereits vorausenthüllen, 1, 11. 12. 29; 2, 19 ff.; 3, 14 usw. Die Offenbarung Gottes ist nach dem Johannes-Evangelisten immer eine totale, keiner Entwicklung unterworfene. Das 'Lamm Gottes' erscheint bereits im ersten Kapitel, nicht erst am Schluß des Erden-

[1] 'Stunde' = שָׁעָה, 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23; 13, 1; 16, 21; 17, 1. Die Wendung 'es kommt die Stunde' ist jüdisch (s. Schlatter, Die Sprache u. Heimat des 4. Ev., 33; Billerbeck, II 401 f.), formal auch bei Joh. Inhaltlich füllt er sie anders, *religiös*, und das ist originell. Diese Wendung auf Jesus beschränkend — es ist immer '*seine* Stunde' — verbindet er mit ihr den Sinn vom Vollzug des *göttlichen* Ratschlusses. Es ist also ein offenbarungsbegrifflicher Terminus. Davon unterscheidet sich die Formel πρὸς ὥραν 5, 25 = לְשָׁעָה.

wandels Jesu, der johanneische Christus handelt immer als der Vollendende und der Vollendete, in jeder Tat das Erlösungswerk Gottes völlig darstellend, daher auch die Glaubensforderung an den im Fleisch redenden und handelnden Jesus (nicht erst an den Erhöhten und Verklärten) mit dem Gewinn des ‘Ewigen Lebens’. Es ist der menschliche Widerstand, der die Christuserkenntnis verunmöglicht, 1, 26. Denn der Täufer, das erste Jüngerpaar, Nathanael und Philippus haben ihn, ohne Erwähnung besonderer Befähigung zu solcher Erkenntnis, vor den andern erkannt. Ihre Offenbarungserkenntnis gründet im glaubensvollen Hören der an sie ergangenen Gottes- und Christusstimme. Damit aber hört die Eigenexistenz dieser angesprochenen Menschen auf (Markus überliefert nur die vollendete Tatsache, nicht aber ihren Hergang, 1, 16—20). Der Täufer ‘nimmt ab’, die andern gehen nicht mehr ihre bisherigen Wege, sondern ‘folgen ihm nach’ und ‘bleiben bei ihm’. So ist das Hören der Offenbarung die Grenze des Menschen, weil eben ein Andrer redet, Joh. 1, 37. 39. 43; 3, 30, und dieser Andre ist Gott in Jesus, dem Christus. Nach Johannes redet Gott den Menschen über sein Heil und sich selbst nie unmittelbar an, von einer Ausnahme abgesehen, die darin begründet ist, daß sie die Offenbarung vorbereiten muß: in Johannes dem Täufer. Sein Wort über den der Welt Sünde aufhebenden Christus ragt in die Sphäre der sonst dem Christus allein vorbehaltenen Heilsoffenbarung hinein. Deshalb steht der Täufer als einziger Gotteswortträger neben dem Christus am Anfang seiner Botschaft (s. S. 37 f.). Deshalb auch mißt der Johannes-Evangelist dem persönlichen Verhältnis des Täufers zum Christus eine von den synoptischen Berichten so abweichende Bedeutung bei. Die ‘Bußpredigt’, bzw. ihren Inhalt, übergeht er (vgl. Mk. 1, 4 par.), der Täufer interessiert ihn nur soweit er Christuszeuge ist, darum die Betonung der Christustaufe (und der damit verbundenen Aussage über des Christus Erlöseramt), wodurch Jesus sein messianisches Amt empfängt und die Offenbarung seiner Herrlichkeit beginnt. Wenn Gott später durch den ‘Geist’ redet, so ist dies Reden Gottes doch wieder auf den Christus beschränkt dadurch, daß das Eigentum des Geists das des Christus ist, 16, 14. So wird die Wortoffenbarung identisch mit der Christusoffenbarung, die sachhafte zur personhaften, daher die Zentralforderung dieses Evangeliums: „Glaubt an den Christus als an den Sohn“, d. h. den Offenbarer Gottes. Damit

erkennen wir wieder ein auszeichnendes Merkmal des johanneischen Offenbarungsbegriffs: Die Offenbarung Gottes und des 'Sohns', wie die Erkenntnis des 'Vaters' und des 'Sohns', als von beiden bewirkt, gehen einander konstant parallel, 5, 19ff. 36ff.; 6, 37. 40; 8, 38. 42. 47; 14, 8. 10. 11 u. ö. Das Offenbarungswort des AT. kommt über das Verhältnis von Mensch zu Mensch nicht hinaus — es ist das bloß prophetische Wort. Diese Grenze überschreitet erst das Christuswort als das messianische, erlösende, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch herstellende, 1, 51; 6, 37—51. So bildet das 'Wort' die Synthese von Weltschöpfung und Weltvollendung durch Welterlösung. Diese Erkenntnis stellt das Johannes-Evangelium wie keine andre nt. Schrift in hellstes Licht, weshalb es mit bewußter Parallele zum ersten Bibelsatz beginnt und mit dem tiefsten Schöpfungsgedanken, dem des 'Lebens', 20, 31, schließt (vgl. 1, 29. 41; 3, 13).

Bereits dieser Gesamteindruck vom Johannes-Evangelium als 'Offenbarungsrede' treibt zur Frage: Wie steht es bei dieser Situation um die 'Geschichtlichkeit' dieser Schrift? Diese Frage aber enthält die Unterfrage: Gibt die Erkenntnis, daß der Offenbarungsbegriff den Evangelisten vollständig bestimmt hat, auch über das mit 20, 31 verfolgte Ziel hinaus, nicht auch dem literarkritischen Problem ein neues Gesicht[1]?

[1] Das Problem läßt sich auch formulieren: Hat die Offenbarungsdoktrin die 'historische' Wahrheit verwischt, primäre und sekundäre Überlieferungselemente tendenziös und auch kritiklos durcheinandergeschoben, oder auch wider des Evangelisten Willen sein unverkennbar historisches Interesse auf Dinge gelenkt, die nicht als primäre, den Tatsachen entsprechende, sondern als 'dogmatische' zu bewerten sind? Gewiß begünstigen die Leitidee dieses Evangeliums, Jesu göttliche Art und Sendung als die Offenbarung zu dokumentieren, wie die Ablehnung dieser Gottesoffenbarung durch die Juden, und der 'johanneische' Stil auch der Jesus-Worte diese Skepsis. Aber die Erkenntnis, daß der 4. Evangelist, bei aller methodischen und stilistischen Selbständigkeit doch auf einer bestimmten Vorlage, ohne sie verdrängen zu wollen, dem Markus-Evangelium auf- und weiterbaut, zwingt, trotz vielfach chronologischer Gleichgültigkeit dieses Evangelisten, die er aber mit den andern teilt, vielleicht aber die andern dadurch gerade korrigiert, zur Annahme, daß das 4. Evangelium doch in sehr vielen Stücken als geschichtlich zuverlässige Urkunde zu behaupten ist, auch wenn diese Urkunde durchweg die Sprache des Johannes-Evangelisten spricht. Das unbedingte Vertrauen zum Markus-Evg. ist so unbegründet wie umgekehrt das Mißtrauen zu Joh. Aus des einen Auslassungen und des andern Mehrberichten etwas für die historisch größere Zuverlässigkeit des einen von beiden zu folgern, ist sinnlos. Wie vorsichtig die Mk.-Darstellung zu bewerten ist,

Zunächst zur ersten Frage. Man kann sie nicht einfach mit Strachan[1] formulieren: 'Dramatist or Historian'? Unter dem Aspekt der Offenbarung gehört beides zusammen. Für den Evangelisten ist die 'Geschichte' Jesu als des Christus Offenbarungsgeschehn freilich dem Zeit-Raumbegriff, mithin den 'geschichtlichen' Gesetzen entrückt als eine Wirklichkeit höhern Grades, die aber — eben weil

zeigt bereits sein Bericht einer einmaligen Jerusalemreise Jesu, wogegen Joh. mehrere kennt. Hat man beachtet, wie Mk. die großartige Wirkung seiner Passionsdarstellung z. T. gerade dadurch erreicht, daß er den Herrn vorher eben nur in Galiläa auftreten läßt? Die Einschaltung mehrerer Jerusalemreisen hätte den einzigartigen Eindruck seiner Erzählung, dies auf die Vollendung am Kreuz drängende 'alsbald' (εὐθύς, 41mal in Mk.) gehörig abgeschwächt. Jesu Bekanntsein in Jerusalem setzt mehr als eine Reise dorthin voraus. Die letzte, als die entscheidende, riß berechtigterweise das ganze Interesse an sich. — Man gestatte bei der Beurteilung dieses Problems die Frage: Entstellt ein kongeniales Gefühl die eigentliche Tatsache, oder erfaßt und reproduziert es sie ihrer innersten Bedeutung nach vielmehr nicht besser als nur 'sachliche' Anteilnahme? Nehmen wir z. B. den ganz konkreten Fall der synoptischen und der johanneischen Darstellung des Todeswegs Jesu und fragen: Sah Jesus dem Tod so entgegen wie die Synoptiker, oder so, wie der 4. Evangelist es darstellen? Sind Joh. 12,20ff. und Mk. 14,32ff. vereinbar? Die 'Dramatik' der der Szene Joh. 12,27. 28 zugegeben — ihre geistige Gesamthaltung ist konform mit den Todesahnungen des synoptischen Jesus. Ich halte es daher für unvorsichtig, etwa den Gethsemanekampf gegen diese Stelle auszuspielen. Wie paßt innerlich (und auch formal) Mk. 14,33. 34 zu Joh. 12,27. 28! Wie entspricht Mk. 14,41 'die Stunde ist gekommen' Joh. 12,27. Der Gethsemanekampf widerspricht, trotz vielfacher gegenteiliger Behauptung, keineswegs dem königlichen Selbstbewußtsein Jesu. Sprach er Worte aus Ps. 42 und am Kreuz aus Ps. 22, woran zu zweifeln wir beim unerfindlichen Spott Mk. 15,36 keinen Anlaß haben —, so war Jesus auch der letzte Sinn dieser Psalmen gegenwärtig, der Überwindung und Sieg heißt. Dem frommen Juden bedeutet die Beugung unter Ps. 22 und 42 den Sieg Gottes, worauf es Jesus ja ankam, wie Joh. 12,28 dies vorwegnehmend auslegt. — Wer garantiert dafür, daß die Sache so gewesen ist, wie Markus sie berichtet? Sein Glaube ist doch auch einem Filter, der nur das, was er fassen konnte, zurückbehielt, vergleichbar. Besaß der Verfasser des 4. Evg., bzw. sein Gewährsmann, einen feineren Filter? Die äußerst feinen Maschen sind erkennbar, z. B. 12,20—23. Diese Stelle zeigt, wie er die Geschichte Jesu 'dramatisch' hätte steigern können. Die Begebenheit an sich mag wahr sein —, ihre Benutzung verrät außerordentliche Kunst. Ihre seltene Anwendung beweist, daß Entscheidenderes den 4. Evangelisten bewegte (ähnliche Punkte wie 12,20—23 sind 1,50; 2,1; 3,2 'bei Nacht' vgl. Ps. 92,3; 10,22 'es war Winter', s. S. 84, Anm. 2). — Zum Ganzen vgl. S. 27, Anm. 2.

[1] The Fourth Gospel, 1925, 15.

sie sich vollzogen hat, in unser Dasein als Handeln Gottes und Manifestation seines Willens eingebrochen ist — in ihrem geschichtlichen Ablauf, in ihrer einmaligen Gegebenheit doch nicht unglaubwürdiger Vollziehungsmittel sich bedient hat, m. a. W., der Johannes-Evangelist rückt die 'Geschichte' durch ihre Deutung als Offenbarungsgeschehn in eine neue Perspektive. Er schaut die 'Ereignisse' nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten und wieder nach oben. Die Benutzung 'dramatischer' Mittel bedingt noch keine Fälschung ihres Objekts. Solche Mittel sind unverkennbar: das Pathos, die Polemik, der Judenhaß und Christuszorn, die ganze Anlage der Kontroversen, aber — und das ist die entscheidende Frage: Ist das Leben in allen seinen Erscheinungen, Fragen und Antwortsituationen nicht auch ein 'Drama'? Wird durch solche Dramatik (im weitesten und losesten Sinn des Worts) die Geschichte ungeschichtlich, resp. unwahr? Bewirkt die Veränderung der Schale notwendig die der Kernsubstanz? Diese 'Dramatik' hat gewiß eine ungeheure Gestaltungskraft; schon rein formal macht dies sichtbar der große Einschnitt nach Kp. 12. Die Kapitel 1—12 beschreiben, summarisch gesagt, des Christus externe Offenbarung, an die 'Welt', Kp. 13 bis Schluß seine interne Offenbarung, an die Jünger. Die Grenzlinie ist äußerst scharf gezogen, daß man wirklich zur Frage Ursache hat: Geht diese Trennung auf das Konto des Evangelisten, entspricht sie oder widerspricht sie dem aus den Synoptikern bekannten Christusbild? (Vgl. Sätze wie 14,17. 19. 22; 15,19; 17,9—12. 14—16). Genaue Beobachtung lehrt, daß Johannes nur in der scharfen Herausarbeitung dieser Trennung einem eigenen Weg folgt, im Prinzip redet und handelt auch der synoptische Christus so, wofür die Auswahl der Zwölf, Mk. 3,13—19, als bewußte und gewollte Tat (Mk. 3,14. 16, beachte den gewählten Ausdruck: *καὶ ἐποίησεν*) typisch ist[1]. Dasselbe zeigt Matthäus, wenn er die Bergpredigt nur an die Jünger gerichtet sein läßt: Die neue Lehre Jesu gilt der neuen Gemeinde. Ich habe bereits früher darauf hingewiesen, daß Mt. 5,1. 2 zu übersetzen ist: Als Jesus die Volksscharen sah, ging er ins Gebirge[2]. „Von einer Nachfolge des Volks redet Mt. nicht ... diese Auslegung hat ihre Stütze in 8,18, auch in Lk. 6,20, vgl. Mt. 14,23;

---

[1] S. Schniewind, Das Evangelium nach Markus, 1933, 64f.

[2] S. Huber, Die Bergpredigt, 1932, 9. — So nun auch Schniewind zu Mk. 3,13, a. a. O. 64.

15,29. 39." Mt. 7,28 widerspricht der Aussage von 5,1. 2, und ist entweder Versehen des Schreibers oder literarische Fiktion. Den richtigen Abschluß der Bergpredigt bildet 7,27, woran 8,1 sich vortrefflich fügt[1]. Der Johannes-Evangelist vertritt mit dem Satz von Jesu besondrer Offenbarung an den Jüngerkreis und dessen radikaler Trennung von der 'Welt', mithin auch der Gemeinde des alten Bundes, keine selbständige Anschauung, nur ihre scharfe, seinem Stil konforme Formulierung ist sein Eigentum. Diese Ordnung der Abwechslung von interner und externer Offenbarung wiederholt sich innerhalb der einzelnen Kapitel, z. B. 1,5 (an die Welt), 1,12. 14 (an die Seinen); 1,26 und 1,39; 2,4ff. und 2,11 (die Hochzeitsgäste erfuhren des Christus Offenbarungskraft zwar im Zeichen, analog 6,26, erkannten aber weder Bedeutung noch Zweck, im Gegensatz zu den Jüngern, 2,11; 6,68. 69); 4,26 und 4,32ff., usw. Von keiner dieser durch Offenbarungsrede umschriebenen Episoden läßt sich die Ungeschichtlichkeit behaupten, und man wird billig gestehen müssen, daß außerordentliche Anlässe auch außerordentlichen Wirkungen rufen, die der Johannes-Evangelist als 'Dramatiker' sich selbstverständlich nicht entgehen ließ. Diese 'dramatische' Darstellungsweise wahrt aber ihre unlösliche Verbindung mit der 'Geschichte' durch die Beschreibung des Werks Jesu selbst. Der Evangelist setzt eine sehr genaue Kenntnis der mit der Erscheinung Jesu gegebenen Ereignisse voraus (vgl. z. B. 3,24, oder das Faktum des vollzähligen Jüngerkreises ohne Schilderung seiner allmählichen Entstehung; 1,37ff. ist dafür kein Ersatz), hebt sie aber immer in das Licht des übergeschichtlichen Ereignisses der Offenbarung hinauf. So verleugnet der Johannes-Evangelist auch den historischen Rahmen der Synoptiker nicht: er spannt das Leben des Christus in den Zusammenhang mit dem Täufer und schließt es mit Passion und Auferstehung, und das nicht, weil er nicht anders diese Offenbarung hätte darstellen können. Die Berührung mit Markus, der, wie oben bemerkt, die Geburtsgeschichte auch wegläßt, ist besonders deutlich gerade in Markus eigenen Punkten, ich verweise augenblicklich nur auf Mk. 2,10f. 17. 19. 27f.; 3,4, wonach ein Jesus-Wort jede 'Geschichte' beschließt, welche Methode Johannes so ausbaut, daß er auf eine 'Geschichte' eine ganze Rede folgen läßt; ferner: auch Markus ordnet jedes Heilungswunder dem 'Wort' unter; auch nach Markus betrachtet Jesus die Krankheit unter dem Aspekt 'Leben'

[1] S. nähere Begründung in 'Bergpredigt', 9f.

oder 'Tod' (3, 4), wie der johanneische Christus, 4, 47. 53; Johannes, ohne die Krankheit zu nennen, Markus, ohne sie als tötliche zu kennzeichnen, dennoch redet Jesus nach beiden von 'Leben' und 'Tod'. Wir werden später auf diesen Punkt zurückkommen. Richtig urteilt daher Charnwood[1]: „The book is not exactly analogous to a simple history nor to an historical drama." Geschichte ist diese Offenbarung, weil sie in Jesus geschah; mehr als Geschichte ist sie durch sich selbst, durch ihren Ursprung und ihren Zweck. Um beides darzustellen, greift der Johannes-Evangelist zum 'dramatischen' Mittel. Dafür bezeichnend ist schon der Gebrauch des Doppelnamens 'Jesus-Christus' an entscheidender Stelle, 17, 3. Diese auffällige Formel wäre, wenn sie nicht die Realität göttlichen Geschehns in menschlicher, also geschichtlicher Erscheinung betonen wollte, unbegreiflich, geradezu sinnstörend. Denn die 'Erkenntnis' des bloß Menschlichen schafft nicht 'Leben'; doch ohne Eingang in das Menschliche und seine Geschichte bliebe das Göttliche dem Menschen unfaßlich. Diese Erfahrung bestätigt uns der Täufer, daß keine Naturgabe noch menschliche Willenskraft Göttliches zu wirken vermag, weshalb er von dem redet, der nicht wie er, nur mit Wasser, sondern mit dem Geist und Feuer taufen wird.

Mit der Frage nach der 'Geschichtlichkeit' der in diesem Evangelium berichteten Dinge hängt eng zusammen die Frage nach dem örtlichen Ursprung dieser Schrift. Beweist die extreme Betonung des Offenbarungsgedankens etwas für palästinische Herkunft? Außer dem Judenvolk hat in der alten Welt kein anderes den Offenbarungsbegriff so zum zentralen seiner Religion gemacht. Der im Johannes-Evangelium entwickelte Offenbarungsbegriff — mag er in seinen Abtönungen manches für uns noch nicht und vielleicht nie Erkennbare einschließen, etwas, was möglicherweise nicht vom AT. her zu erklären sein wird — wurzelt doch in der Anschauungswelt des AT. und seiner Auslegung durch die jüdische Theologie (vielleicht stammt von daher und im bewußten Gegensatz zu ihr das Besondre). Wie die Sprache des Johannes-Evangelisten palästinisch verankert ist und dadurch einigermaßen das äußere Kriterium für seine Heimat liefert[2], so liefert die strikte Anwendung des Offenbarungsbegriffs das innere für dieselbe Tatsache. War der Verfasser

[1] According to St. John, 1925, 85.

[2] S. Schlatter, a. a. O. 1 ff.

(resp. der hinter ihm stehende Gewährsmann) ein Palästiner, aufgewachsen in der Tradition des at. Bundesvolkes, seiner Hoffnung und Verheißung, dann muß gerade er ein äußerst feines Verständnis für das haben, was Gott jetzt durch seinen Christus zu diesem Volke redete und ihm als Erfüllung bot. Achten wir auf die innern Kriterien, neben den von Schlatter und Burney gelieferten philologischen, die einen Juden als Verfasser dieser Schrift fordern. a) Bezeichnenderweise bildet auch bei den spätern Mandäern, die auch semitischen Ursprungs sind — die nabatäische Schriftform ist östlich und südlich von Palästina beheimatet —, die 'Manda', d. i. das Offenbarungswissen den wichtigsten Religionsbegriff (allerdings in einer großen Verkürzung und Dürftigkeit). Der Zusammenhang mit dem AT. über den Täufer Johannes ist klar, auch bei der negativen Einstellung der Mandäer zum AT. Die Betonung des Offenbarungsgedankens kommt also vom Judentum her, aus dem Umgang mit dem AT., wenigstens in seinem Hauptstrom. Natürlich können andre Religionssysteme, gewissermaßen als Nebenflüsse, darin auch mitströmen, — aber sie sind nicht faßbar. Es verhält sich hier wie das Zentrum des Kreises zu seiner Peripherie, die unendlich weit gedacht sein kann. b) Die geographische und topographische Kenntnis dieses Evangeliums kann nicht auf einer 'Pilgerreise' erworben sein, sie setzt einen gebornen Palästiner voraus[1]. c) Trotz der vielfachen Polemik gegen die 'Juden' und die 'Tora' (der johanneische Christus bekämpft offenbar die rabbinische Auslegung derselben) ist für den Evangelisten das AT. Gotteswort, 10,35; 19,36; 4,22, er löst den Christus nicht von der at. Verheißung, 12,20—23; 5,39. d) Ich schließe mich letztlich den feinen innern Argumenten von Charnwood[2] an: „Nach Stil und Gesinnung ist er ein echter Jude. Gerade der Zorn über seine eigene Rasse ist der eines Juden. (Kein Heide, mochte er den Juden auch abgeneigt sein, hätte es auf die gleiche Weise gezeigt — hätte er doch z. B. kein Interesse dafür aufgebracht, die größere Schuld von den Schultern eines obskuren und verschrienen Beamten aus Rom auf die des jüdischen Sanhedrin abzuladen). Sein Zorn ist die umgekehrte Vaterlandsliebe des Propheten, der sein Volk zurechtweist... Gerade weil das Zeugnis der Propheten nun bis zum Höchsten erfüllt worden ist, wandte dieser

[1] S. Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium, 1925, 14–20. 50ff. [2] a. a. O. 52.

jüdischste der Juden, die im NT. geschrieben haben, auffallender als irgendeiner von ihnen, nun sein Antlitz vom Judaismus ab." Wie durchschlagend sind diese Erwägungen gegenüber den 'kritischen' von Knopf-Weinel[1]: „Kann der Zebedäussohn Johannes ... die Juden so furchtbar schroff beurteilen, wie es das vierte Evangelium tut?" Oder: „Kann ein Urapostel und geborner Palästiner eine so ganz falsche Angabe machen, wie die, daß das Amt des Hohenpriesters alljährlich wechsele (11,49; 18,13)?" Nach der Hohenpriesterliste[2] betrug die Amtsdauer der meisten Hohenpriester kaum mehr als ein Jahr, zumal die Hohenpriesterwürde seit Herodes nicht mehr erblich war. Der Johannes-Evangelist begeht also keinen historischen 'Verstoß'[3], man vergleiche dazu auch die (den Synoptikern fehlende) historisch genaue Mitteilung 18,31. Der Evangelist erinnert sich also der „rabbinischen Feststellung, daß 40 Jahre vor der Tempelzerstörung die Kompetenz über Leben und Tod von Israel genommen wurde" (j. Sanh. I 1,18a, VII 2,24b, b. Aboda z. 8b)[4]. Einen Mann der 2. Generation interessierte dies Faktum nicht mehr. Das Unrecht der Anklage der 'Juden' erhält durch das Begehren eines ihnen nicht zustehenden Rechts verschärften Akzent. Auch in diesem Punkt begeht das Johannes-Evangelium keinen chronologischen Irrtum. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß Johannes auch mit der vielumstrittenen Datierung von Jesu Todestag recht behält, dem 14. Nisan, entgegen den Synoptikern[5], und wohl dies richtige Datum mit ein Grund ist zur Übergehung des Herrnmahlberichts, weil es mit dem Passahmahl nichts zu tun hatte. Diese bereits 1929 von mir verfochtene These[6] vertritt nun in modifizierter Weise auch Krauß[7]: „... muß bemerkt werden ... daß in den Evangelien mit dem letzten Abendmahle Jesu gar nicht das Pascha, sondern das erste Sabbatmahl (am Freitagabend) gemeint sei, ein Mahl, das man in Gesellschaft, mit Lobsprechung über einen Becher Weins und über Brot beging ..." Die Tradition gerade über Jesu Todestag als den 14. Nisan bestätigt auch der Talmud, b. Sanh. 43a, bar., und Krauß verweist auf eine für diese Stelle handschriftliche Lesung, nach der

---

[1] a. a. O. 127. [2] S. Schürer, II 269ff., 4. A.

[3] Gegen Bauer a. a. O. 151. Vgl. auch Büchsel, Joh. und der hell. Synkret. 108; Bousset, Die Religion des Judentums, 186, 3. A.

[4] S. Krauß, Sanhedrin, 23. [5] S. vor allem Billerbeck, II 812–853.

[6] In: Das Herrnmahl, 26–66. 90–95. [7] a. a. O. 52.

Jesu Todestag eben der 'Rüsttag des Sabbats und des Pascha' gewesen sind. Sind die andern Angaben des Johannes-Evangelisten minder richtig? Ob die 'historischen' Verstöße der Synoptiker nicht größer sind als die des Johannes-Evangelisten? Lag den Synoptikern überhaupt etwas an 'Historie'? Gerade die von aller Psychologie und Reflexion unbeschwerten Erzählungen geben beredtes Zeugnis davon, daß ein weit höheres Ziel ihre Schriftstellerei bestimmte als nur das eines pedantischen Chronisten. Dies Ziel heißt: Darstellung der Worte Jesu, seines Worts schlechthin, mit dem sein Leben eine Einheit gewesen ist, in seiner überzeitlichen und übermenschlichen, göttlichen Gültigkeit. Dies Ziel bewegt den 'Geschichtenerzähler' Markus so gut wie die 'Redensammler' Matthäus und Johannes. Die 'Geschichte' bildet immer nur die Folie zum 'Wort' des Herrn. Johannes aber hat dieses Ziel unverkennbar herausgestellt, und weil sein Inhalt die Offenbarung Gottes ist, wird sein 'Bericht' Offenbarungsrede.

Läßt sich nun die jüdische Herkunft des Evangelisten nicht leugnen, womit gewisse besondre Linien in diesem Evangelium ohne weiteres klar werden, so müssen wir doch weiter fragen: Hat neben dem zentralen Faktum, daß der Offenbarungsbegriff seine Schrift bis auf den letzten Buchstaben bestimmt, nicht auch die Möglichkeit Raum, daß 'Quellen' und der sogenannte 'Paulinismus', die Verarbeitung beider zusammen (auch mündlicher Traditionen), diese Offenbarungsrede sehr stark beeinflußt haben? Daß wir also nicht vor einem Werk aus einem Guß stehen, vielmehr unterscheiden müssen, was ist 'Geschichte' und was bereits 'Theologie' in diesem Evangelium. Es genügt also nicht, zu wissen, daß die jüdische Herkunft gesichert ist, es gilt auch, den festzustellen, der die 'Quelle' und 'Tradition' und seine eigene Glaubensansicht verschmolzen hat. Und doch kann ich nicht umhin zu erklären, daß gerade angesichts der Tatsache, daß dies Evangelium vom ersten bis zum letzten Kapitel Offenbarungsrede ist, ausnahmslos, die ganze Fragestellung falsch ist, was Verarbeitung von 'Quellen' betrifft, wie auch den 'Paulinismus'. Wie lange bleiben wir in dieser Sackgasse stecken? Der Paulinismus dieser Schrift, als unbewiesene und unbeweisbare Behauptung sollte endlich fallen gelassen werden[1]. Ein

[1] Vgl. J. von Loewenich, Das Johannes-Verständnis im 2. Jahrhundert, 1932, S. 2; W. Michaelis, Das Johannes-Evangelium und die Hellenisierung des Christentums, 1930 (in Kirchenblatt für die ref. Schweiz, S. 261): „Der

Schreiber wie der Johannes-Evangelist brauchte wahrhaft bei Paulus kein Anleihen zu machen. Übrigens, warum sollten gleiche Gedanken nicht unabhängig von einander sich entwickeln, zumal sie um dasselbe Ziel sich sammeln? Sind denn religiöse Originale einander verpflichtet? Dann wären sie nicht mehr Originale. Und der Verfasser des Johannes-Evangeliums beweist Satz für Satz seine Unabhängigkeit, die aller Bewunderung wert ist und jedes Vergleiches spottet. Man beweise zudem die Existenz einer paulinischen und johanneischen 'Schule' und ihrer Rivalität als der Voraussetzung solcher direkten oder auch indirekten Abhängigkeit. Die Differenzen zwischen den paulinischen und johanneischen Schriften sind wirklich groß und fundamental genug, um eine solche Abhängigkeit a priori zu bezweifeln. Ein Blick auf die Anwendung einiger Hauptbegriffe (abgesehen von so fundamentalen Unterschieden wie im Problem der Eschatologie) zeigt genugsam den prinzipiellen Unterschied der Denkweise des Paulus und des Johannes-Evangelisten, z. B.: Den bei Joh. 14mal im Evg., 6mal im 1. Brief, 1mal im 3. Brief, 9mal in der Apk. begegnenden Terminus *μαρτυρία*, der in Evg. und Briefen, überhaupt innerhalb der nt. Literatur einzigartig, eben 'johanneisch' gebraucht ist, kennt Paulus nicht. Umgekehrt fehlt Johannes in Evg. und Briefen der Begriff des *μάρτυς*; innerhalb seiner Offenbarungs-'theologie' kann er ihn nicht brauchen, da er „nur noch dem prophetischen Märtyrer und dem Gemeindemärtyer, dem Blutzeugen ... gebührt“ [1]. Oder nehmen wir den Begriff des 'Lichts', *φῶς*. Bezeichnenderweise bedient sich der anerkannt unechte Eph.-Brief unter den Paulinen seiner am meisten, 5mal, aber nie in bezug auf den Christus (auch Eph. 5, 8 sind die 'Gläubigen' Licht, zwar im Herrn). In den echten Paulinen findet er sich spärlich, Rm. 2, 19; 13, 12; 2. Kr. 4, 6; 6, 14; 11, 14; Kol. 1, 12, und hier entweder als der natürliche Gegensatz zur Finsternis, oder gebildet in Reminiszenz an das AT., wie 2. Kr. 4, 6, aber nie verbunden mit dem Christus oder dem 'Leben'. Johannes aber braucht den 'Licht'begriff nie absolut,

---

Unterschied zwischen Paulus und Johannes kann nicht stark genug hervorgehoben werden.“

[1] S. O. Michel, Prophet und Märtyrer, 1932, S. 50. — Der Verfasser des Evgl. (resp. sein Gewährsmann), ist demnach Jesusjünger, nicht Blutzeuge (so auch Michel); damit aber fällt die Legende vom Johannes-Martyrium dahin; Joh. 21, 22 widerspricht auch dieser Legende. Hat man Johannes dem Jakobus als Märtyrer beigesellt, damit Mk. 10, 38 f., vgl. Act. 12, 2, ganz erfüllt sei?

auch nicht im naturhaften Sinn oder als natürlichen Kontrast zur Finsternis; auch 3, 19, wie aus Vorder- und Nachsatz ersichtlich, bezeichnet 'Licht' den inwendigen Lebensstand. Johannes verbindet den 'Licht'begriff sofort mit dem 'Lebens'begriff, 1, 4 (das Licht an und für sich spielt bei Joh. keine Rolle, 1, 5 ist bestimmt durch 1, 4), oder mit dem Personalbegriff, 1, 8 f.; 9, 5 u. ö. Nehmen wir den Begriff des 'Lebens', ζωή. Vom ersten bis zum letzten Kapitel hat ζωή bei Joh. eindeutigen Sinn, als letztes, höchstes Gut und Ziel; es hat nie naturhaften, biologischen Bezug, es beschreibt die schlechthin andre, überweltliche, mit der Christusgemeinschaft bewirkte Existenz. Paulus gebraucht den 'Lebens'begriff natürlich und religiös, vgl. 1. Kr. 3, 22; 15, 19 und 2. Kr. 5, 4 u. ö., indem er ihm auch anderes als gleichwertig beiordnet, Rm. 8, 6. Bei Joh. aber ist ζωή immer = ζωὴ αἰώνιος, ob so bezeichnet oder nicht. Ferner: Welche Rolle spielt bei Joh. der Begriff 'Wasser', ὕδωρ, in Evg., 1. Brief, Apk. Bei Paulus fehlt er vollständig (auch im Tauferkurs, Rm. 6 und in 1. Kr. 15, 29, wo eine Anspielung vom Taufwasser auf das 'lebendige Wasser' nahegelegen hätte, übergeht er ihn; nur im unechten Eph. 5, 26 findet er sich). Nehmen wir andre Begriffe, wie ἀκούειν, ὁρᾶν, πίστις, πιστεύειν, γινώσκειν, κόσμος, σημεῖον, κρίσις, κοινωνία[1], (κρίσις bei Paulus, dem Eschatologiker! gar nicht; 2. Th. 1, 5 ist unsicher, 1. Tim. 5, 24 ist unpaulinisch, oder mindestens unsicher), ὥρα, χάρις u. a. m. Wie große Unterschiede zwischen Paulus und Johannes enthüllt die Anwendung oder Nichtanwendung und verschiedene Sinngebung dieser Begriffe! Ich sage damit nicht, daß nichts Paulinisches in Johannes stecke, verneine aber die Abhängigkeit, bzw. die bewußte Beeinflussung des Johannes-Evangeliums von Paulus. Wer ein Buch wie dieses Evangelium schreibt, wer mit oben genannten Begriffen so souverän umgeht wie dieser Evangelist (wir zeigen diese selbständige Verwertung gleich deutlicher), hat von einer größern Autorität als der Pauli Impuls wie Legitimation dazu empfangen. Achten wir z. B. auf die 'Lebens'linie dieses Evangeliums. Wer will verneinen, daß bei der stereotypen Wiederholung des Begriffs 'Leben' in der Verbindung mit dem Christus nicht verschiedene Einflüsse bestimmend waren, sondern allein die Grundvorstellung des Verfassers vom Christus? Diese 'Lebens'-

[1] Diesen Begriff braucht Paulus nur religiös, bei Joh. könnte er auch profan vorkommen, s. Seesemann, Der Begriff 'Koinonia' im NT., 1933, S. 99.

linie ist so großartig, daß ihre Entwicklung und darum auch ihre literarische Darstellung nur durch den Geist einer, und zwar theologisch unabhängigen, Person möglich gewesen, einer Person, die mit dem Offenbarer dieses 'Lebens' zu innerst verbunden war im Glauben als an den Messias. Denn das 'Leben' (wie das 'Gericht', 5,21. 22) ist, als Alleinbesitz Gottes (nach at. und überhaupt jüdischer Anschauung), von diesem dem Messias gegeben. Man beachte nun diese Linie, wie sie in Joh. verläuft: Das Leben, 1,4 — das Licht, 1,5 — das Leben, 1,13 — der Wein, 2,1ff. — das Leben, 3,15f. 36. — das Wasser des Lebens, 4,1ff. — das Werk, 5,20ff. — das Brot des Lebens, 6,1ff. 48. — das Werk, 6,29. 38ff. — das Wort des Lebens, 6,68 — die Lehre (Werk), 7,14ff. — das lebendige Wasser, 7,38 — das Licht, 8,12—9,5 — das Leben, 10,11 — die Auferstehung und das Leben, 11,25 — der Tod, 12,7 — das Leben, 12,25 — das Licht, 12,46 — das Leben, 12,50 — die Liebe, 13,1ff. — das Leben, 14,6 — das Werk, 14,11 — das Leben, 14,19 (folgt Abschied und Passion, noch im hohenpriesterlichen Gebet Betonung des Lebens, 17,2f.), und am Schluß: das Leben, 20,31. Warum, wozu diese scheinbar bis ins Endlose geführte Abwandlung des Lebensbegriffs? Wo findet sich Ähnliches? Die Wurzel dieses Prozesses greift ins letzte Erlebnis des Menschen hinab, der das 'Leben' „gehört, betastet" (1. Joh. 1,1) und damit als Motiv und Korrektiv und Sinngebung seiner Existenz erfahren hat. Was Wunder, daß er dieses 'Leben' literarisch, aus letztem Erleben, dargestellt, gedeutet, meinetwegen 'dramatisiert' hat! Ich sage nicht, daß mit dieser Erkenntnis das johanneische Problem gelöst sei — der persönliche Anteil am schriftstellerischen Werk entzieht sich letzter Erfassung —, aber der Weg zu seiner Lösung geht m. E. hier durch. Hat nicht auch die 'Monotonie' dieses Evangeliums, die wunderbar strenge Durchführung ein und desselben Gedankens der Offenbarung des 'Lebens' in Christus ihren tiefsten Grund in einem eben einzigartigen, unwiederholbaren Ereignis und einer der Größe dieses Ereignisses entsprechenden Reaktion der damit zusammengeführten Seele? Lehren und bestätigen andre Hauptlinien dieser Schrift nicht denselben Eindruck? Das 'Wort' und das 'Fleisch' sind zwei solche Linien, das 'Licht' und das 'Werk', das 'Gericht' und der 'Tod' sind andre in derselben Konstruktion; man beachte z. B. das wortbestimmte Fleisch, 1,13, das lebenschaffende Fleisch, 6,51, das Menschensohnfleisch, 6,53, das gegessene Fleisch,

6,54, das gekreuzigte, durchbohrte, begrabene, auferstandene Fleisch; der ins Fleisch gekommene Christus, 1. Joh. 4,2. 3. Der Antidoketismus ist kaum die einzige Wurzel dieser Fleischbetonung (ich denke aber auch nicht an eine antimandäische Polemik [Anoš-Uthra, usw.]), vgl. Lk. 24,39! Wie kontrastiert dazu 2. Kr. 5,16! Zeichnet bloß theologische Meditation und Reflexion solche Linien, oder schwingt in ihnen das Erlebnis der Offenbarung weiter und die dadurch aufgezwungene Nötigung, diese Offenbarung andern als den Heilsweg zu zeigen? Verwischt der Verfasser deshalb die Grenze zwischen dem Christuswort und seinem eigenen (und dem des Täufers)[1], weil sein Zeugnis Augen- und Ohrenzeugnis (wie das des Täufers) ist und der Besitz der Offenbarung ihn reden heißt wie den Propheten des AT., der den Unterschied zwischen seinem eigenen und dem göttlichen Wort auch überspringt, ohne einer Fälschung sich bewußt zu sein? Stoßen wir uns daran, daß dieser Standpunkt ein historisch verzeichnetes Christusbild, eine Verbiegung seines Worts bewirkt? Es ist zu bedenken, daß die Evangelien der Synoptiker außer für das Gemeindebedürfnis auch für missionarische Zwecke berechnet sind, also gewissermaßen die Schranken der Arkandisziplin waren (s. vor allem den Adressaten des Lk.)[2]; auch Markus macht dasselbe Faktum dadurch sichtbar, daß er den Hauptakzent auf den 'Taten'bericht legt (keiner der Synoptiker verbreitet sich z. B. über den eigentlichen Sinn des Herrnmahls; erst Paulus, und vor allem Johannes 'besprechen' ihn gewissermaßen, vor 'Eingeweihten'); erst das 'Anschauungsmaterial', dann die 'Theorie'; das ist der gesunde Weg auch in der religiösen Erziehung[3]. Johannes aber schreibt für solche, die die Anfänge des 'Glaubens' bereits besitzen, d. h. Eingeweihte[4], die aber

[1] Hier blickt der at. orientierte Geist des Johannes-Evangelisten deutlich durch. Ein Hellenist, ein griechischer Theologe gar, hätte scharf abgegrenzt. — Ein analoger Vorgang findet sich in den Reden der Cevennenpropheten, wo direkte Anrede und indirekte Aussprache wechseln, zwar nicht unter steter Verwischung der Trennungslinie zwischen dem göttlichen und eigenen Wort: „Ich, der Herr, sage ...", und: „Der Herr sagt zu mir ...", s. J. Benoit, Les prophètes huguenots, 1910, und M. Goebel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, Z.f.hist.Th. 1854, § 3: Die Inspirierten in den Cevennen. (Frdl. Mitteilung von Herrn Prof. O. E. Strasser, Bern.)

[2] Vgl. die Papiasnotiz über das Mk.-Evg. als Sammlung der 'Lehrvorträge' Petri πρὸς τὰς χρείας, was den missionarischen Zweck deutlich macht.

[3] Vgl. Schniewind a. a. O. 36. 39.

[4] Das beweist die seltsame Frage des Judas, 14,22: „Herr, wie verhält

in diesem Glauben wachsen und sich vollenden sollen — wobei Absicht und Bewußtsein um die Wirkung des Geschriebenen auf den Hörer und Leser mitsprechen und dadurch ihrerseits beeinflußt sind (20,31; 1. Joh. 5,13; danach ist das Evg. nicht als Missionsschrift zu deuten) und daher die Mitteilung solcher Jesusworte, wie sie als 'Theorie', im Gegensatz zur äußern Handlung bloßer Begebenheit oder 'Geschichte' vor einem gemischten, uneingeweihten Zuhörerkreis unmöglich gegeben werden konnte. Immerhin ist die Wahrnehmung wichtig — sie ist mit der literarischen Darstellung notwendig gegeben —, daß auch Markus die Jesus-Geschichten stets um ein Jesus-Wort gruppiert. Diese Methode deckt sich im Prinzip mit der johanneischen. Das Christus-Wort ist das Entscheidende und bringt die Entscheidung, aber die Darstellung dieses Worts ist bedingt durch den Zustand des Hörers, ob er noch 'Heide' oder bereits 'Gläubiger' ist. Es entspricht das ungefähr der von Hebr. 5,11. 12 gefällten Unterscheidung. Bildet bei Markus das Werk Jesu die breite Basis, auf der schließlich, am höchsten Punkt, sein Wort aufgesetzt wird, so geht bei Johannes beides durcheinander; das Werk kann Spitze und Basis zugleich sein, aber ebenso das Wort. Nenne man das dramatisierte Geschichte und dramatisiertes Wort —, so darf man nicht übersehen, daß der Jude des AT., und der Orientale überhaupt, das Religiöse in einem ganz andern Sinn 'dramatisiert' als

---

es sich damit, daß du dich uns und nicht der Welt offenbaren willst?" Die Überlegung, daß die jüdische Messiasvorstellung dieses Jüngers seine Frage begründe, wonach der Messias der Welt sich offenbaren muß, übersieht den springenden Punkt, den die Antwort Jesu enthält: „Ich offenbare mich dem mich Liebenden." Der Evangelist verschiebt auch hier — nach dem Gesetz der eigenen Erfahrung — die geschichtliche Situation und bleibt doch einigermaßen innerhalb der synoptischen Darstellung, wonach Jesus vor seinem Jerusalemeinzug tatsächlich nur den Jüngern sich 'offenbart' hat. Er geht aber noch weiter: der Verzicht auf Weltoffenbarung verneint die Eschatologie als äußeres Geschehnis (s. Abschnitt 7, S. 123ff.); es ist ersetzt durch das innere, das der Christusliebende bereits als Tatsache erlebt. Die generelle Erlösung reduziert sich auf die individuelle des Erwählten (3,16 widerspricht dem nicht, da hier die Welt 'die gottgeliebte', nicht die erlöste ist), der Kreis rückt zusammen auf sein Zentrum. Die Offenbarungserfahrung ist das Geheimnis des Erwählten und nur soweit eine Mehrheitserfahrung als das Gesetz der Liebe die einzelnen Erwählten untereinander verbindet. Darin zeigt sich aber das esoterische Moment dieses Evangeliums, vgl. 14,17f.; 15,19; 17,6. 9. 14. 16. 25, vgl. Mt. 11,25—27 (ist diese johanneische Eigentümlichkeit ein Reflex des 'Messias-Geheimnisses'?).

der Grieche[1]; er bringt grundsätzlich jedes Geschehn in positiven oder negativen Bezug zum göttlichen Wirken. Doch trennt sich Johannes auch von der dem Juden geläufigen Dramatisierung religiösen Stoffs durch eine, obzwar sehr feine und fast unsichtbare, doch entscheidende Nuance, die ihrerseits seine Überwindung des Judentums deutlich macht (wenn nicht hier ein Unterschied zwischen Gewährsmann und Verfasser durchblickt). Für das Rabbinat ist der Sprecher des Göttlichen, der Prophet (bis auf Mose zurück) immer Gefäß und Werkzeug der Inspiration, er ist, wenn der Ausdruck erlaubt ist, eine passive Figur, an der und durch die Gottes Handeln geschieht, er ist gewissermaßen die Brunnenröhre, durch die das Wasser des Gottesquells fließt. Der johanneische Christus, als der Offenbarer, ist auch das Werkzeug und Gefäß des Offenbarenden, aber, im Unterschied zum Propheten, das 'geheiligte' Gefäß, in vollständiger Freiheit, sein Sprechen und Wirken fußt auf dem bewußten, gewollten Hören und Sehen des Sohns, der nicht wie Mose und alle Propheten die Weigerung zeigt: „Sende, wen du willst —, nur nicht mich!" Das Verhältnis zwischen Urheber und Vollzieher ist ein aktives, nicht wie beim Propheten ein passives, und dieses Faktum leiht auch seiner literarischen Dramatisierung eine besondre, vom at. Modus wesentliche differenzierte Form. So macht der Johannes-Evangelist den Satz (selbstverständlich mit entsprechender Modifikation) wahr: Alles Geschehnis ist nur Gleichnis, nämlich: Die Geschichte des Christus ist das Gleichnis des menschgewordenen Gottes oder die Offenbarung Gottes. Diese Erkenntnis bildet die Voraussetzung gerechter Würdigung und Kritik dieses Evangeliums als einer, trotz streng in den Rahmen der Offenbarungsrede gespannten, geschichtlichen Urkunde[2].

[1] Charnwood a. a. O. 58, weist richtig auf Parallelen in Hiob.

[2] Man vgl. z. B. die Darstellung der Verleugnung Petri nach Mk. 14, 30 mit Joh. 13, 38. Hörte Petrus den ersten Hahnschrei (Mk. 14, 68), so ist unbegreiflich die nicht sofortige Erinnerung an Jesu Wort. Der Erzählung Sinn ist doch: Jesu Wort erfüllt sich, der Hahnschrei gibt nur den Moment dieser Erfüllung an, bzw. des Bewußtwerdens Petri um diese Erfüllung. Warum dann erst beim zweiten Hahnschrei? Joh. 18, 27 stimmt überein mit Mt. 26, 34. 75, Lk. 22, 34. 60, gegen Mk., obschon Joh. keine Kenntnis von Mt. und Lk. verrät, dagegen Mk. gekannt haben muß. Möglicherweise steckt in der Formulierung des Mk.: 'Zweimal-dreimal' eine Redensart, analog b. Joma, 1, 8 (21a), wo der erste, zweite oder dritte Hahnschrei auch als Erfüllungsmoment eines Unheils gilt. — Oder nehmen wir eine andre typische Differenz zwischen Mk. und Joh., wo letztrer augenscheinlich die Geschichte korrigiert, während sie für

Wie verhält es sich nun mit der Annahme der Verarbeitung einer 'Quelle', bzw. Tradition, mündlicher oder bereits fixierter Provenienz? Zunächst stellen wir fest: An der Gesamtbeurteilung des Christusbildes des Johannes-Evangeliums ändert die Bejahung oder Verneinung dieser Frage nichts. Denn was als älterer oder jüngerer Bestandteil sich herauspräparieren ließe, hängt immer mehr oder minder vom subjektiven oder religiösen Empfinden des Analytikers ab. Den persönlichen Anspruch des Evangelisten darf man bei solchem Vorgehen auch nicht ganz beiseite schieben. Die eine Tatsache besteht: Der Evangelist schreibt so souverän, daß selbst eine allfällige 'Quelle' oder Tradition dieser stilistischen Kunst und ihrer bewußten Tendenz erlegen ist oder bis auf ganz schwache, verschwommene Umrisse hinter ihr verschwindet. Betrachtet man das Problem von dieser Seite, dann muß das Endergebnis lauten: Der Verfasser des Evangeliums hat das Werk selbständig geschaffen, was er geschrieben, ist auch sein persönliches Erlebnis. Der Gesamteindruck des Johannes-

den ersten das entscheidende Ereignis in seiner Schrift, die Selbstoffenbarung Jesu bedeutet: die Verhörszene vor dem Sanhedrin, Mk. 14, 55—64. Der 4. Evangelist — der Evangelist der Offenbarung! — macht daraus, Joh. 18, 19—24, ein fast blutloses und häßliches Geplänkel zwischen dem 'Richter und Angeklagten', und bringt (als Ersatz für den farbigen Mk.-Bericht?) die hochdramatische Szene der Diskussion um die 'Wahrheit' vor Pilatus, 18, 33—37. Es wäre ganz verkehrt, aus dieser Differenz zwischen Mk. und Joh. letztrem eine Unkenntnis des Markus-Berichts zuzutrauen. Das Motiv der joh. Darstellung liegt tiefer. Joh. übergeht diese Szene nicht aus Unkenntnis (18, 19—24 deutet sie immerhin an), noch nur in der Voraussetzung, daß die Leser sie bereits aus Markus kennen. Diese Szene hätte ihm ja den Vorwurf zu einem ungeheuren 'dramatischen' Effekt geliefert — er verschweigt hier, gerade vor dem Sanhedrin, das Faktum der Offenbarung gemäß seiner Grundthese, daß die 'Juden' für das Offenbarungsverständnis überhaupt untauglich sind. Daher die neutrale Bezeichnung jener Unterredung als 'Lehre', 18, 19 — als wäre 'Offenbarung' bloß 'Lehre' nach Schema und System Hillel oder Schammai! Deshalb läßt der 4. Evangelist Jesus mit dem Heiden Pilatus reden, wo sofort das königliche Selbstbewußtsein Jesu sich offenbart, vor Pilatus, der dann ebenfalls unter das Urteil der Unfähigkeit des Offenbarungsverständnisses fällt als ein an diese 'Welt' Gebundener, als reiner Intellektualist. — Diese Beobachtungen führen zum Schluß: Der 4. Evangelist ist durch seine Methode, nicht so sehr die Genauigkeit historischer Fakta, als vielmehr ihre Wirkung aufzuzeichnen, einer gewissen, von Fall zu Fall mehr oder minder differierenden, seiner sonst stark bemerkbaren historischen Absicht widersprechenden Ungenauigkeit erlegen, was nicht besagt, daß er seine Informationen verfälscht oder Selbsterfundenes als solche ausgegeben hat, vgl. S. 14, Anm. 1.

Evangeliums zwingt fast zu dieser Annahme. Aber läßt sich nicht die Frage so stellen: Hat der Schreiber dieses Evangeliums seine Denk- und Ausdruckweise so der Vorlage, bzw. der Tradition, einem Gewährsmann angepaßt und eingeformt, wie etwa Markus der Predigt des Petrus nach der Papiasüberlieferung? Denn der Ton dieser Offenbarungsrede klingt so unvermittelt durch, so ungebrochen, so eigentümlich nah, daß die Annahme der Um- und Verarbeitung schlechterdings unmöglich wird, m. a. W.: Sind Gewährsmann und Verfasser nicht dieselben Personen, so kann man nur folgern, daß der Verfasser die 'Quelle' nicht in seine 'Dogmatik' ableitet und dadurch verfärbt, sondern daß er viel eher die 'Fassung' der 'Quelle', der Rede des Gewährsmanns angepaßt hat. Dafür innerhalb dieses Abschnitts nur einige Beispiele. Man vergleiche die Formel: *ταῦτα λελάληκα* ... (14,25; 15,3; 15,11; 16,1. 4. 25. 33) mit der Formel des ersten Johannes-Briefs: *ταῦτα ἔγραψα* bzw. *ταῦτα γράφω*, 2,1. 26 (vgl. 1,4; 2,7. 8. 12). Auf den ersten Blick wird man sagen: Die Formel *ταῦτα λελάληκα* im Evangelium ist Einschub des Briefverfassers. Wirklich? Ist nicht eher das Umgekehrte richtig: Die Erinnerung an die so eindringlichen, gehörten, darum unvergeßlichen Worte *ταῦτα λελάληκα* hat den Briefverfasser veranlaßt und berechtigt zu dem autoritativen *ταῦτα γράφω, ταῦτα ἔγραψα*? Angesichts von 16,6 (... *ταῦτα λελάληκα* ...), welcher Satz keine Interpolation sein kann, erweist sich auch 16,1. 4, folglich auch 14,25 usw. als ursprünglich und nicht als Eintrag des Schreibers[1]. Ein zweites Beispiel liefert der Vergleich von 15,11 mit Brief 5,14, und 14,13 mit Brief 3,22. Die assertorischen Aussagen des Briefs müssen in einem Herrnwort begründet sein. Daß sich der Evangelist dennoch in aller stilistischen Freiheit bewegt, was eben umgekehrt sein Einfühlungsvermögen bestätigt, zeigen z. B. auch die Kapitelanfänge, die bei Sinngleichheit formverschieden sind, 16,1; 17,1; 18,1 (vgl. 18,38), wie umgekehrt gerade Formstereotypie des Schreibers Stil bezeichnet, vgl. 2,12; 19,28; 3,11; 5,1; 6,1; 7,1; 19,38; 21,1; — 1,29. 35. 43; 6,22; 12,12. Es ist zu gewagt, mit gleicher Formel eingeführte Stücke derselben Quelle zuzuweisen und dadurch die Verarbeitung einer Quellenmehrheit zu postulieren oder bereits zu kon-

[1] Erwägt man, daß die Formel *ταῦτα ἔγραψα* auch heißen kann: Das habe ich schreiben lassen, vgl. Joh. 21,24, 1. Ptr. 5,12, dann fällt jedes Argument für die Behauptung einer Eintragung der Worte *ταῦτα λελάληκα* durch den Evangelisten als unbegründet dahin.

statieren. Kann der Verfasser nicht verschiedener Formeln sich bedient haben? Beweist nicht das Vorkommen gleicher Formeln, wenn auch auf drei oder mehr Gruppen verteilt, daß just ein und derselbe Schreiber ihr Urheber ist, oder daß er auch nichts dazu getan hat, also einem Gewährsmann folgt? Nehmen wir ein drittes Beispiel. Bultmann hat in seiner Analyse des ersten Johannes-Briefs einen mutmaßlichen Kern herausgeschält, um den der Schreiber seine homiletischen Glossen als Schale geworfen. Der Brief ist also zusammengestückt. Zu diesem Ergebnis bin ich gekommen bereits auf Grund des Anredenwechsels: *ἀγαπητοί*, 2,7; 3,2. 21; 4,1. 7. 11; *παιδία*, 2,1. 12. 18. 28; 3,7. 18; 4,4. Bezeichnenderweise braucht der Evangelist den Plural von *παιδίον* nicht (nur im unechten Nachtrag, 21,5, und da wie der Briefverfasser in compellando); der Brief braucht abwechselnd und unterschiedslos in der Bedeutung *παιδία* und *τεκνία*, darin aber wieder mit dem Evangelisten einig, daß beide *τεκνία* in compellando anwenden und *τέκνα* stets mit göttlichem Bezug. Ferner fällt tatsächlich auf, daß die mit gleichem Anruf beginnenden Stücke im ersten Brief nach Ausschaltung der Zwischenstücke ein inhaltlich treffliches Ganze bilden, z. B. 2,1. 2. 12 (Vergebung der Sünde); 2,28. 29; 3,7—18 (Geburt aus Gott und rechttun), usw. Aber, und das ist das Kriterium dieser Betrachtungsweise: das alles hat nur hypothetischen Wert, und mit bloßen Vermutungen und verlockenden Rekonstruktionen kommt man nicht weiter, man treibt eine Schwierigkeit durch die andre aus. Mit dem subjektiven, über die sachliche Beobachtung hinausschreitenden Urteil wird man dem Text nicht gerecht. Die Frage kann daher nicht lauten: Hat oder was hat der Evangelist verarbeitet und bearbeitet, sondern: Wie spricht er von dem zu uns, was für ihn das größte Ereignis seines Lebens und des Lebens seiner 'Glaubensgenossen' gewesen ist. Er spricht davon als 'Offenbarung', und er will, daß seine Leser dieselbe Erfahrung, die sie bereits gemacht haben, vertiefen und vollenden, 20,31. Das ist der Grund, warum der Johannes-Evangelist mit sonst im NT. ungebräuchlichen oder anders gebrauchten Begriffen sehr souverän schaltet und waltet, unbekümmert darum, ob sie ihrer ursprünglichen und herkömmlichen Bedeutung nach etwas anderes bezeichnet haben oder nicht. Er faßt die 'neue Lehre' wirklich auch in neugebrauchte Begriffe (z. B. Logos, Doxa, Wahrheit, Krisis, Leben, Hören, Erkennen usw.), Mk. 2,22, Mt. 9,17.

Gestattet diese Beobachtung einen Schluß auf die Person, die hinter diesem Evangelium steht? Man darf diese Frage nicht ganz übergehen, weil des Schreibers persönlicher Anteil an seinem Gegenstand bewußt oder unbewußt (in unserm Fall sicher ganz bewußt) mithaftet. Die Erhellung seiner Person wirft aber umgekehrt Licht auf sein Werk, nach seiner formalen und materialen Seite. Ich habe bereits bemerkt, daß der Johannes-Evangelist, weder dem Paulinismus noch allgemein apostolischer Theologie verpflichtet, ein durchaus unabhängiger, d. h. sehr selbständig vorgehender Schriftsteller ist. Woher diese Selbständigkeit (oder auch die unbedingte Abhängigkeit von seinem Vorbild, so daß wir dieses haben und nicht den Redaktor), die sich vor allem in der soeben rasch gestreiften Anwendung solcher Termini zeigt, die längst vor ihm in andern Religionssystemen (Logos, Doxa, Phos, Schekina, vgl. Iranische Religion, Stoa, Philo; die Mandäer sind zeitlich später) geläufig waren? Nehmen wir an, der Evangelist habe sein Wissen von einem Gewährsmann (um diese Voraussetzung kommt man nicht herum; denn ein Augen- und Ohrenzeuge ist für gewisse Vorgänge in diesem Evangelium unbedingte Prämisse), so muß nach diesem gefragt werden. Gewisse Indizien haben seine Herkunft bereits bestimmen lassen: er muß ein geborner Palästiner, ein Jude sein, was nicht besagt, daß der geistige Horizont dieses Juden vor seinem Glauben an den Christus durch Tora und Chokma begrenzt gewesen. Die Beobachtung, daß er jedenfalls weder Pharisäer noch Schriftgelehrter war, erlaubt den Schluß auf eine losere Verbindung mit Gesetz und Tempel während seiner 'vorchristlichen' Vergangenheit. Erwägen wir dazu die Möglichkeit galiläischer Herkunft dieses Unbekannten, so wird diese Bindung an Tora und Kultus noch viel lockerer (vgl. das Wort von Jochanan ben Zakkai (bis ca. 90 n. Chr.): „Galiläa, Galiläa, du hast die Tora verachtet!" j. Schabb. 16, 8 fin., vgl. b. Sota 22a, b. Ber. 28b) gewesen sein[1]. Waren Jesu Jünger nicht alle Galiläer (vielleicht mit Ausnahme des Iskarioten Judas)? Schimmert im Haß gegen die

[1] Beachte die viermalige Betonung des 'Kana Galiläa' (2, 1–12; 4, 45–54; 21, 2), auch als Aufenthaltsort der Mutter Jesu und seiner Brüder; die Betonung Galiläas überhaupt, 1, 43; 6, 1; 7, 9. 41. 52; ferner die Sympathie für das benachbarte Samarien, Kp. 4, mit ihrer Pointe gegen Jerusalem; die große Bedeutung von Kapernaum, 6, 1–71. Die daneben vom Evangelisten den Jerusalemaufenthalten Jesu zugemessene Bedeutung ist rein religiös motiviert als Kontroverse von *ἱερόν* und *Χριστός*.

'Juden', in der steten Abwertung der Tora, in der Polemik gegen den Tempel (s. die Auslegung von Joh. 7–8, S. 110ff.), in Pathos und Christuszorn nicht das Augen- und Ohrenzeugnis eines solchen Galiläers durch? Eines Galiläers, dessen Charakter aus den Synoptikern unterm Namen Johannes, der Zebedaide, sehr bekannt ist? Man wende nicht ein, nach Act. 4,13 sei dieser Johannes ein literarisch ungebildeter und unfähiger Kopf gewesen. Nach dem Urteil des Rabbinats, das hier vorliegt, ist jeder 'Laie' ein 'Unwissender' und 'Unfrommer'. Ist vielleicht nicht auch das Fehlen jeder detaillierten Auseinandersetzung mit der Tora (keine Bergpredigt usw.) und damit im Zusammenhang die ungeheure Betonung der Offenbarung im Christus Beweis für diese johanneische Gewähr, gerade als unverdorbenes Laienzeugnis, das unerhörte Tatsachen ebenso naiv darstellt wie der von theologischer Gelehrsamkeit unbeschwerte Fromme seinen Gott? Just bei einem solchen 'Laien' ist solche zornerfüllte Desavouierung der jüdischen Theologie und ihre Entwertung durch die wahre Offenbarung, an der Johannes als Christusjünger teilhat, sehr verständlich. Führen die stilistischen Mittel auf einen andern Zeugen? Man muß natürlich genau unterscheiden zwischen der Frage, was der Evangelist mit den ihm geläufigen Expressionen darstellen und erreichen will und woher er sie hat. Letztere Frage ist aber für den Zusammenhang irrelevant, ihre Beantwortung wird z. T. nie über Hypothesen hinausführen (s. S. 29); die erste Frage aber beantwortet sich klar dahin, daß sie das vom Augenzeugen berichtete Offenbarungserlebnis in der Gemeinschaft mit dem Christus beschreiben will und nur das. Dies gibt dem Evangelium den Wert eines historischen Dokuments, dessen Inhalt allerdings durch das doppelte Prisma seines Zeugen und seines Verfassers gebrochen ist, d. h. diese Brechung braucht sich nur zu beziehen auf den Formcharakter dieses Inhalts, nicht auf seinen dogmatischen, unter Abzug des 'Antijudaismus' dieser Schrift, der auch den Inhalt an sich dogmatisch verfärbt haben mag und wäre dies bloß die verschärfte Formulierung gewisser Thesen. Das sichert aber den Synoptikern keine größere Zuverlässigkeit vor Joh. Welches Bild entwerfen die Synoptiker vom Zebedaiden Johannes und wie fügt sich dieses Bild ein in den Gesamtcharakter des Johannes-Evangeliums? Werden dadurch gewisse Eigentümlichkeiten dieser Schrift erklärt, außer durch den Haupterklärungsgrund, daß sie Offen-

barungsrede ist? Gelingt der Beweis dafür, daß Johannes während des Zusammenseins mit Jesus eine Sonderstellung gegenüber dem Herrn und den Mitjüngern eingenommen hat, so berechtigt dies, Johannes ein Sonderwissen zuzuschreiben, aus dem auch besondre Traditionen dieses Evangeliums stammen müssen (natürlich immer unter Vergegenwärtigung ihrer Beeinflussung durch das 'dramatische' Element)[1].

Welche Stellung räumen die Synoptiker Johannes ein? Jesu erste Jünger sind Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Mk. 1, 19, Mt. 4, 2. 22[2]; sie bezeugen in Kapernaum Jesu erste Tat, Mk. 1, 21, und sind gegenwärtig bei der Heilung von Petri Schwiegermutter, Mk. 1, 29 ff. Die Vier werden erst wieder bei der Jüngerwahl erwähnt, Mk. 3, 17. Wichtig ist, daß die Synoptiker Petrus, Jakobus und Johannes bei den wichtigsten Ereignissen im Leben Jesu und später zusammenordnen als besondre Gruppe innerhalb der Zwölf, vielleicht weil bereits Jesus sie auf Grund ihres Verwandtschaftsverhältnisses (Lk. 5, 10 *κοινωνοί*, nicht nur *μέτοχοι* 5, 7) zur engern Jüngerschaft erwählt und Mt. 18, 19. 20 im Blick auf sie gesprochen ~~hat (vgl. Mk. 15, 40, Mt. 27, 56, Joh. 19, 25, wonach die Zebedaiden~~ Jesu Vettern sind). Hat Jesus demnach innerhalb des Zwölferkreises einen Dreierkreis gebildet, und ist er mit dieser kleinen Schar besonders gewandert? Wir müssen notgezwungen damit rechnen, daß unsre Evangelien eben nur fragmentarische Überlieferung bieten, wobei sich die Synoptiker von Johannes darin unterscheiden, daß dieser die Erinnerungen aus dem Leben mit Jesus als persönliche, unter dem Erlebnis der Offenbarung geformte, bietet, jene aber als unpersönliche, bzw. mehr von missionarischen Interessen, bzw. solchen der Urgemeinde getragene. — Die Drei sind weiter einzige Heilungszeugen bei Jairi Tochter, Mk. 5, 37, Zeugen der Verklärung, Mk. 9, 2, des Gebetskampfes Jesu in Gethsemane, Mk. 14, 33 (Mt. 26, 37; Lukas verallgemeinert grundlos). Muß von daher Johannes nicht ein intimeres Wissen und auch Verständnis von Jesus als die

[1] Die Kontroverse zwischen Windisch und Büchsel (Joh. u. die Synoptiker, Z. f. syst. Th., 1926, 240 ff.; Die Absolutheit des Joh.evg., ebenda, 1927, 3 ff.) habe ich in 'Das Herrnmahl im NT.', 1929, 85 ff., besprochen.

[2] Nach Procksch, Petrus und Johannes bei Markus und Matthäus, 1920, 240, „könnte Mk. 1, 29 *καὶ Ἀνδρέου* gegenüber Mt. 8, 14, Lk. 4, 38 Zusatz sein nach 1, 16—20", womit die Einheit dieser Trias von Anfang bis Ende bestanden hätte. Gegen die Procksche Hypothese spricht aber Mk. 13, 3.

andern Evangelisten besitzen? Unterließ er die Beschreibung gerade dieser Ereignisse in seinem Evangelium, resp. hat er seinem Schreiber davon nichts gesagt, so geschah das gewiß mit Rücksicht auf den bereits durch den Petrus-Schüler Markus erstatteten Bericht. Das Ereignis der 'Verklärung' dringt ohnehin durch alle die Worte hindurch, die die Doxa des Sohnes und die wechselseitige 'Verklärung' des 'Vaters im Sohn' und des 'Sohns im Vater' beschreiben. Der Zusammenhang mit dem Geheimnis auf dem Verklärungsberg klingt bereits in Joh. 7, 39 an, wo die 'Verklärung' das Sterben zur Voraussetzung hat, wie Mk. 9, 9. — Die nach Mk. 14, 13 zur Passahvorbereitung abgeordneten Jünger sind nach Lk. 22, 8 Petrus und Johannes. Auch daraus folgt, daß Jesus diese zwei von Beginn bis Ende ihrer Jüngerschaft besondrer Missionen gewürdigt hat. — In eigentümlichem Licht erscheint Johannes Mk. 9, 38f., Luk. 9, 49f., in der Frage nach der Berechtigung des Dämonenbeschwörers in Jesu Namen (verrät sich hier derselbe Zug der Heftigkeit wie Lk. 9, 54?); das εἴδομεν Mk. 9, 38 kann nach aramäischem Sprachgebrauch auch die erste Singular bedeuten; ists ein Plural, dann müssen wir vor allem Jakobus und Petrus anwesend denken. Im samaritanischen Reisebericht, Lk. 9, 49ff., sind die Zebedäussöhne Jesu einzige Begleiter (die Boten 9, 52 sind keine Jünger). Die Frucht dieser Erfahrungen reift in Act. 8, 14ff. — Mk. 9, 38f., Lk. 9, 49f. haben ihre Parallelen im Johannes-Evangelium. Die Frage des Johannes (aus Eifer für Jesu Sache, vgl. Joh. 2, 17!) bildet die Antwort auf Jesu Rede über die Aufnahme des Geringsten in seinem Namen. Diese synoptische Notiz unterstützt die sonst nur aus dem Johannes-Evangelium bekannte Eigentümlichkeit dieses Jüngers: nur im Anschluß an Jesu Rede sich persönlich zu äußern (vgl. Mk. 10, 32—34. 35f., Mt. 20, 17ff.). Sie bezeugen zugleich denselben Sprachgebrauch von ἀποστέλλειν wie Johannes, vgl. Mk. 9, 37, Lk. 9, 48 mit Joh. 3, 17. 34; 5, 36. 38; 6, 29. 75[1]. Wir haben also hier deutliche Spuren für die Eigenart dieses Jüngers lange vor der Abfassung des vierten Evangeliums. — Wichtig ferner sind die Berichte der Apostelgeschichte, 1, 13; 3, 4. 6. 12—36; 4, 6. 7; 8, 14f. und Gal. 2, 9f. Auch Paulus nimmt drei zusammen: Petrus, Jakobus, Johannes[2], aber beim Zwischenfall

[1] Für weitere Belege s. Rigg, The Personality of John the Apostle and the Fourth Gospel, 1925, Church Quarterly Review, 235.

[2] Es handelt sich hier natürlich nicht mehr um den Zebedaiden Jakobus,

in Antiochien fehlt Johannes. Act. 1, 12 stehen Petrus, Johannes, Jakobus als die ersten im Jüngerkatalog, gefolgt von Andreas, Philippus, Thomas, den nur aus dem Joh.evg. näher bekannten Jüngern. Die Rangordnung Act. 1, 13 entspricht somit der diesen Jüngern nach dem Joh.-Evg. zugeschriebenen Bedeutung; mehr noch tun das Act. 3, 4. 6. 12—26; 4, 6. 7; 8, 14f. Nach Kp. 3 und 4 führt Petrus das Wort, Johannes dagegen schweigt (nach 4, 13 braucht *παρρησία* nicht auf die Evangeliumsverkündigung, sondern nur auf sein furchtloses Begleiten des Petrus sich zu beziehen). Verrät dieses Schweigen die Neigung des hinter dem vierten Evangelium stehenden Zeugen zur Anonymität? Eignete dem Johannes überhaupt eine zurückhaltende Neigung seit jenem Tadel des Meisters in Mk. 10, 38 und Lk. 9, 55? Dieselbe Haltung begegnet beim letzten Mahl, wo Johannes erst auf Petri Aufforderung fragt, sonst schweigend verharrt, während Petrus (Joh. 13, 36), Thomas (14, 5), Philippus (14, 8), Judas (14, 22) und ungenannte Jünger (worunter Johannes nicht, da er sonst den 'geliebten Jünger' besonders erwähnt hätte, 16, 17. 29) ohne Scheu fragen. Auffällig auch ist, wie Johannes in den Akten plötzlich verschwindet, und nicht, wie man erwartet, seines getöteten Bruders Platz einnimmt (auf den der Herrnbruder Jakobus nachfolgt), noch mit Petrus gefangen wird. Mag Lukas unvollständig berichten —, jedenfalls wird Johannes, wegen des genannten Charakterzugs, eher in innern, religiösen, denn in organisatorischen Fragen der Gemeinde seine Persönlichkeit bewiesen haben (vgl. Gal. 2, 9. Er ist eine 'Säule', aber an letzter Stelle). — Betrachten wir ein weiteres: Der Prozeß in Act. 4, 20 entwickelt sich ganz johanneisch (vgl. 1. Joh. 1, 3; Joh. 1, 14). Lukas machte bei Johannes keine Anleihen, und auch umgekehrt war dies nicht der Fall, denn Johannes zeigt keine Kenntnis der Lukas-Schriften. Die Erklärung liegt in der Persönlichkeit des Johannes selber, die auf diesen Prozeß abgefärbt hat. 4, 19 heißt es deutlich nun von beiden, Petrus und Johannes, 'sie antworteten und sprachen', wobei der Satz von *εἰ δίκαιον* bis *κρίνατε* petrinischen, dagegen V. 20 johanneischen Klang hat. — Act. 8, 14ff. im Zusammenhang mit Joh. 4 ist bereits Erwähnung getan worden. Die raschen Missionserfolge

sondern um den Herrnbruder, was Paulus durch die Namenfolge 'Jakobus, Petrus, Johannes' kenntlich macht. Aber bezeichnend ist, daß dieser Herrnbruder dem getöteten Zebedaiden nachgefolgt ist in der Verbindung mit diesen zwei.

in Samarien hangen ganz offensichtlich mit Jesu Messiasproklamation daselbst zusammen.

Die Synoptiker, Apostelgeschichte, Galaterbrief geben also vielfache Indizien für die Erklärung der Johannes-Persönlichkeit und -Eigenart, wie sie im Joh.evg. uns begegnet, so daß, abgesehen von diesem Evangelium selbst, man behaupten darf: Johannes hat (wie Petrus und Jakobus) im Jüngerkreis eine Sonderstellung innegehabt. Dafür spricht auch die Prätension Mk. 10, 35 f., Mt. 20, 20, gleichviel, ob die Jünger oder ihre Mutter sie erhoben haben. Vielleicht übergeht Markus die Mutter der Zebedaiden, um damit des Lesers Interesse ganz auf die Stellung der zehn andern Jünger zu lenken. Matthäus gibt der durch die Mutter veranlaßten Frage einen menschlicheren und damit entschuldbaren Anstrich. Sind von diesen wenigen und doch vielsagenden Merkmalen her nicht auch einigermaßen die Sondertraditionen des vierten Evangeliums zu begreifen? Wenn ja, so läßt sich nun auch die bereits von Tremenheere[1] geäußerte Hypothese zur Wahrscheinlichkeit erheben: „Ich vermute ..., daß bei seinen fünf Reisen nach Jerusalem Jesus nur auf seiner letzten von allen Zwölf begleitet war, und bei den frühern nur Jakobus und Johannes mit ihm waren, möglicherweise Johannes allein, dagegen die Übrigen auf eine Mission oder Besuche ihrer eigenen Familien geschickt waren.“ Tremenheere stützt diese Hypothese mit dem Hinweis darauf, daß 1. die Gesamtheit der Jünger (8, 31, „these may have been local disciples“) nur beim letzten Passahfest erwähnt werde, und 2. auf das ‘nicht öffentlich, sondern heimlich’, 7, 10, weil die Besuche in des Lazarus Haus zu Bethanien, 12, 2, oder in Simons Haus, Mk. 14, 3, kaum möglich gewesen wären bei der Gefolgschaft aller Jünger. Denn bei der letzten Zusammenkunft mußte Jesus ja ein Lokal mieten, Mk. 14, 12 f. Näher begründet Tremenheere diese, nur aus johanneischen Zeugnissen geschöpfte These nicht. Fügt man dazu die Zeugnisse der Synoptiker, Akten, des Galaterbriefs über Johannes (auch Mk. 13, 3 zeigt Jesus nochmals mit den vier ersten Jüngern allein vor dem Abschied), so gewinnt ihre Wahrscheinlichkeit viel, und damit fällt von der Kenntnis des Jüngers Johannes, seiner Sonderstellung, die wohl auch auf seine besondere Veranlagung zurückzuführen ist, ein helles Licht auf das in seinem Namen verfaßte Evangelium, in

[1] Notes on the Autorship of the Fourth Gospel, 1928, Theology, XIV, 258 ff.

dessen 'dramatischem' Stil auch noch der Charakter des 'Donnersohns' nachhallt.

Mit diesen Beobachtungen will ich nicht die Verfasserschaft des vierten Evangeliums als der des 'echten' Johannes behauptet haben, glaube aber einigermaßen die Überzeugung befestigt zu haben, daß der Charakter dieses Evangeliums grundlegend durch dessen Zeugnis von der 'geschauten' und 'gehörten' Offenbarung in Jesus von Nazareth als dem Christus beeinflußt worden ist. Wir begreifen nun auch, daß des Herrn Liebe vor allem diesem Jünger gehört hat.

2. Die Vorbereitung der Offenbarung als Tat Gottes.

Zunächst mag es überraschen, von einer 'Vorbereitung' der Offenbarung zu reden, da Israel stets als Besitzer der Offenbarung sich gerühmt hat. Der Johannes-Evangelist stellt aber fest, daß Israel die Offenbarung als inwendigen Besitz und gegenwärtige Kraft verloren hat (5, 37. 38; 6, 32. 33. 44; 7, 19. 28). Die nomistische und kasuistische Verschlammung des Rabbinats der ersten nachchristlichen Jahrhunderte bestätigt dies Urteil. Folgt die Notwendigkeit der Vorbereitung der Offenbarung nicht auch aus des Menschen Verlust des Merkmals seines Schöpfers und seinem zu jeder Zeit lebendigen Widerspruch gegen Gott, indem er im Zustand der Nichtoffenbarung — d. i. aber der Tod — verharrt? Weil Gott nicht repetiert, hat er mit dem den Christus ansagenden Täufer einen total neuen Anfang gemacht. Des Täufers 'Zeugnis-Wort' (nicht 'Bußwort', so der 4. Evangelist, s. u.) greift dies Grundhindernis an, indem es dem Hörenden und Sehenwollenden Ohr und Auge über seinen Zustand öffnet und ihn dadurch zum Willen, den Offenbarer selbst 'anzunehmen', treibt. Bezeichnenderweise sind die ersten Christusnachfolger ehemalige Täuferjünger, 1, 37 ff. Diese Offenbarungsvorbereitung als Gottes Werk, wodurch sie grundsätzlich außermenschliches und übergeschichtliches Ereignis wird, charakterisiert als eine nur von der Existenz in Gott aus erfaßbare Wirklichkeit höhern Grades, zeigt zunächst 1, 6: Gott[1] sendet den Täufer, der nur ein

[1] Diese Anschauung von der Offenbarungsurheberschaft Gottes geht parallel der jüdischen von Gott als Weltschöpfer, die der 'Prolog' nebenbei vertritt, welches Merkmal ihn und die Deutung der in ihm begegnenden Begriffe im Judentum zu verankern gebietet, s. S. 51 ff.

Mensch ist (beachte den Akzent auf 'Mensch'[1]). Es wäre verfehlt, diese Betonung der Sendung und des Sendungsbewußtseins des Täufers von dem dieses Evangelium beherrschenden Offenbarungsprinzip abzuleiten. Michaelis[2] bemerkt gut: „Das Sendungsbewußtsein Jesu setzt voraus das Sendungsbewußtsein des Täufers.“ Der 4. Evangelist registriert, konstruiert nicht diese Tatsache, was um so bemerkenswerter, als sein Täuferbild vom synoptischen wesentlich absticht (s. u.). Dies Sendungsbewußtsein des Täufers entspricht der Offenbarungs-, bzw. der Reichserwartung in Israel (vgl. das 'wir haben gefunden', 1,45, setzt das 'suchen', d. h. die Erwartung voraus); auch die Sendung ist daher, wie Gottes Reden selbst, etwas Geheimnisvolles, weshalb ein rätselvoller Fragenkreis sich um des Täufers Erscheinung zieht, 1,19ff. Die Frage an den Täufer: „Bist du der Prophet?“, 1,21, bedeutet: Bist du der Offenbarungsträger katexochen? Daher die Zusammenordnung mit dem Christus und Elias. Er lehnt beides kategorisch ab[3], 1,33 (vgl. 1,18; 6,46); denn als der Prophet müßte er (nach jüdischer Anschauung) mit dem Geist taufen, und Elias war Reformator und Neuschaffender. Johannes kann nur 'zeugen', nicht schaffen. Nach Lohmeyers[4] Fassung der Formel 'hinter mir kommen' = „Nachfolgen des Jüngers hinter seinem Meister“, wenn auch bloß im eschatologischen Verhältnis verstanden, hätte der Täufer den Grund zu Jesu Botschaft gelegt. Das ist verzeichnet. Jesus hat den Täufer nie als 'Meister' betrachtet.

---

[1] Der Evangelist charakterisiert damit des Täufers Abstammung als 'von unten her', entsprechend der Aussage des synoptischen Christus über den Täufer als der 'Weibgeborene'. Die These von J. Jeremias (Das Ev. nach Lukas, 1930, 288 Anm. 132): „Wenn Johannes von Jesus 'Weibersohn' genannt wird, so rückt er in die Nähe des bar nascha: gleich Jesus hat er lehrend und leidend die Nähe des Gottesreich zu verkünden“ — ist unhaltbar; denn die zu ihrer Begründung herangezogene Stelle, Hen. 62,5, wonach der Messias der 'Weibersohn' heißt, ist verderbt, vgl. Hen. 46,2. Es muß 'Mannesohn' = der Menschensohn, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, nicht nur υἱὸς ἀνθρώπου gelesen werden. 'Weibersohn' ist kein jüdischer Messiastitel, s. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT, II. 214. 228; vgl. Beer, bei Kautzsch, Die Apokryphen usw., II. 271.

[2] Täufer, Jesus, Urgemeinde, 1928, S. 9. 46.

[3] Der 'Geist', nicht sein eigener Geist, läßt ihn den Christus erkennen. Gott wirkt die Offenbarungserkenntnis, vgl. 1,50. 51; analog Mk. 4,11, wo Jesu Lehre den Jüngern das Reichsgeheimnis enthüllt.

[4] Das Urchristentum, 1932, S. 83.

Der Satz 1, 30, 'der vor mir gewesen ist', widerlegt Lohmeyers Deutung, er zeigt vielmehr des Täufers isolierte Stellung (die Frage des gefangenen Täufers bestätigt dies), besagt auch, daß Jesus sein 'Wort' direkt von Gott und in der Verbindung mit Gott, nicht mit dem Täufer hat, noch eine geradlinige Fortsetzung des Täuferworts bildet. Dieses schafft zwar die Disposition für den Anschluß an den Christus, aber nichts für dessen eigene Predigt[1]. Der Evangelist

---

[1] Daß Jesus seine Botschaft mit dem Bußruf begonnen, scheint mir sehr fraglich. Gewiß, an den Täufer hat er angeknüpft, deshalb ist dieser auch der Offenbarungsvorbereiter. Bereits der 4. Evangelist verwertet die Erkenntnis der Täuferpredigt als unerläßliche Prämisse für das Verständnis des Christusworts und der Christusperson. Doch wir müssen schärfer sehen. Die Frage des gefangenen Täufers — historisch unanfechtbar! — beweist die ganz andre Richtung der vom Täufer erwarteten Predigt Jesu. Nach Lk. 4, 17f. — die Szene ist unerfindlich — beginnt Jesus mit dem Heils-, nicht Bußruf. In Mk. 1, 14. 15 stimmt die Verbindung der Forderung: Tut Buße und glaubt an das Evangelium! sehr kritisch. Sie klingt missionarisch. Der Satz scheint wie eine Überschrift, paßt auch schlecht zu 1, 14. Ebenso verhält es sich mit Mt. 4, 12—17. V. 13 findet seine passende Fortsetzung in V. 18. Das Zwischenstück, VV. 14—17, trägt wieder programmatischen Charakter. Warum hören wir denn keine wirkliche Bußpredigt Jesu, nach dem Schema des Täufers? Die Lösung liegt darin — Lk. 3, 18 gibt diesen Fingerzeig —, daß Jesus da anfing, wo der Täufer seine Grenze hatte: beim εὐαγγελίζειν, dem über die Gerichtsandrohung weit hinausragenden 'Suchen und Seligzumachen des Verlorenen'. Der 'Sünder'-Heiland ist echt; an ihm ärgerte sich das Pharisäat und Rabbinat. Es ist doch merkwürdig, wie Mk., Mt. Jesus mit dem Amt des Täufers belasten, dem Bußruf, Lk. aber umgekehrt den Täufer mit dem Amt Jesu bereichert, der Evangeliumsverkündigung (3, 18; was wäre 'evangelisch' im Täuferwort? Kennt Lukas ein Täuferwort wie Joh. 1, 35. 29?). Diese Diskrepanz beweist, daß keiner der Synoptiker genau wußte, womit Jesus seine Predigt begonnen. Dem 'missionierenden' Petrus mochte, ungewollt, als für die Praxis des 'Menschenfangs' sehr brauchbares Mittel, der 'Bußruf' gedient haben (Act. 2, 38!) — ward nicht sein eigenes Leben ihm ein kräftiger Antrieb zur Buße! —, und so hat Markus als sein Schüler und Schreiber überliefert, ohne zu fragen: Entspricht das auch der geschichtlichen Wahrheit, und Matthäus hat diesen Satz aus Markus übernommen. Womit Jesus begonnen, können wir erschließen aus dem Gesamtbild seiner Predigt (die keine Wandlung von 'Bußruf' zu 'Evangelium' zeigt), wenn nicht bereits aus der, den furchtbaren Zusammenbruch einer ganz andern Erwartung widerspiegelnden Täuferfrage. Dem synoptischen Täufer gegenüber hat in diesem Punkt der johanneische ein starkes Plus, das beim Problem der 'Polemik gegen den Täufer' noch in die Wagschale fallen wird. — Diese Sätze gelten, wohlverstanden, nicht für das Ziel der Predigt Jesu. Denn darin, in der Reichserwartung, in der Eschatologie eint sich Jesus mit dem Täufer, wenn auch einen andern Vollzugsmodus dieser Erwartung predigend. Vielleicht war

unterdrückt daher mit Recht das 'Bußwort', um die Meinung, der Täufer selbst gebe Offenbarung, 'Evangelium', abzuwehren; denn dieses Mißverständnis war da, Lk. 3,18, wonach die Täuferbotschaft als εὐαγγελίζειν gilt. Lukas hat das wahre Bild des Täufers verzeichnet, in Angleichung an den Christus (wie er auch die Mütter der beiden zusammenstellt), weshalb er 1,17 den Täufer in des Elias 'Kraft und Geist' dem Messias vorausschickt und sein Wort 'Frohbotschaft' nennt. Das Wort und Werk des Täufers hat keinen 'evangelischen' Klang (vgl. Jesu Urteil, Mt. 11,11). Die lukanische Deutung stammt aus Jes. 40,9, wo der Ansager der neuen Zeit für Jerusalem der εὐαγγελιζόμενος heißt, aber Lukas übersah, daß Jesaja nur den leidenden Messias kennt. Der Johannes-Evangelist dagegen erkennt diesen Zusammenhang und macht deshalb den Täufer zur 'Stimme' und zum 'Zeugen' für den Christus, zum 'Freund des Bräutigams', weil er das Wort vom 'Gotteslamm' gesprochen. Der Johannes-Evangelist hätte Grund gehabt, den Täufer als den εὐαγγελιζόμενος zu bezeichnen, da er ihn um den Zusammenhang zwischen dem Christus und dem 'Gottesknecht' wissen läßt (s. S. 42f.); er tats nicht, weil das Wort 'Evangelium' bereits einen spezifisch andern Sinn besaß. So macht er den Täufer zu dem, was er auch nach den Synoptikern gewesen ist: zum Ansager der Offenbarung; er nennt ihn aber mit einem speziellen Begriff, der wieder des Täufers passive Stellung im Offenbarungswirken Gottes ausdrückt, eine 'Stimme', 1,23[1], die 'Zeugnis' ablegen muß. Der Einfluß des Offenbarungsbegriffs wird in dieser Begrenzung des täuferischen Amts sehr deutlich. Die Aussage: 'ich taufe zur Offenbarung des Christus in Israel' ist geformt durch die Erkenntnis des 4. Evangelisten, daß für Jesus persönlich die Taufe Offenbarung war, Antwort Gottes auf das Rätsel seines bisherigen in Verborgenheit zugebrachten Lebens, das jetzt in den Dienst der Offenbarung tritt. Der Johannes-Evangelist überträgt diese Erkenntnis bereits auf den Täufer und macht ihn dadurch zu dem diese im Christus sich vollziehende Offenbarung vorausbestätigenden 'Zeugen'. Das ist eine Korrektur gegenüber dem synoptischen Täufer, die indessen als be-

es gerade dieser Unterschied, der die Jesusjünger von den Täuferjüngern schied noch zur Zeit der Wirksamkeit des Täufers.

[1] Zur 'Ich'-Form des Zitats s. Michaelis a. a. O. 46 Anm. 2; Burch a. a. O. 55.

gründete Berichtigung der synoptischen Überlieferung sich erweisen könnte unter Voraussetzung der Möglichkeit einer Antwort auf die Frage: War Jesus nach seiner Taufe noch geraume Zeit bei Johannes? Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit, wenn die Aussage Joh. 1, 29b als spätere Erweiterung nach 1, 36 Einschub ist. Gerade die längere Form als erste Aussage macht sie verdächtig. Dagegen ein Wort wie 1, 36 hat, ein längerer Aufenthalt Jesu beim Täufer vorausgesetzt — was eben keine Unmöglichkeit zu sein braucht — gar nicht soviel Phantastisches an sich (s. u.). V. 29a fügt sich trefflich an V. 30. Hat aber der Täufer Jesus getauft, VV. 30—34, und wird nach V. 35ff. Jesu vorläufiges Bleiben beim Täufer sichtbar, — kann dann nicht eine Erkenntnis in der von V. 36 angedeuteten Richtung dem Täufer aufgegangen sein? Warum folgten denn Täuferjünger Jesus nach? Der ganze Bericht 1, 37—51 ist nicht pure Erfindung, und die Nachfolge dieser Jünger gründet nicht auf der Aufnahme der täuferischen Bußpredigt durch Jesus (s. S. 38 Anm. 4); denn damit hätten diese Jünger nichts neues gewonnen bei Jesus. Eine, nicht bloß auf dem Eindruck der Persönlichkeit beruhende, Differenz zwischen Täufer- und Jesuspredigt muß bereits zu Anfang hervorgetreten sein. Auch Joh. 3, 23—26 spricht für eine solche Differenz, und dieser Bericht ist nicht aus den Fingern gesogen; gerade das Moment der Apologetik weist darin auf einen geschichtlichen Kern, vgl. 4, 1—3, den auch Mt. 4, 12 bestätigt durch die ungeschickte Überleitung: 'Er zog nach Galiläa und verließ Nazareth'. Der Satz lautete korrekt: 'Er zog nach Galiläa und wohnte zu Kapernaum', weil Jesus wußte, daß daselbst die Täuferjünger Petrus und Andreas wohnten, auch Johannes und Jakobus. Wo hielt er sich aber vorher und inzwischen auf? Sicher auch in Nazareth, aber der Satz V. 12 setzt voraus, daß er mindestens nicht die ganze Zeit zwischen Versuchung und Berufsoffenbarung in Galiläa zugebracht. Mk. 1, 14 bestätigt dasselbe: 'Nachdem Johannes gefangen genommen war, kam Jesus nach Galiläa'. Also vorher war er nicht in Galiläa, und daß der Täufer unmittelbar nach der Taufe Jesu gefangen genommen wurde, ist unwahrscheinlich, und würde dies irgendwie überliefert, so wäre an der Kombination dieser Ereignisse die dogmatische Absicht nicht ganz unschuldig. Gerade der Johannes-Evangelist, zu dessen Offenbarungstheorie es vorzüglich paßte, den Vorbereiter und den Erfüller der Offenbarung durch ein

solches Geschehnis 'dramatisch' abzulösen, widerstreitet dieser Annahme. So ist die Nachricht Joh. 3,22; 4,1—3 korrekt. Mit des Täufers Gefangennahme zerfiel auch die Taufbewegung und schrumpfte zur sektierischen Agitation zusammen, welchen Prozeß Jesus nicht mitmachen konnte noch wollte, und deshalb ging er in die alte Heimat, Mk. 1,14, Mt. 4,12 (Lukas übergeht diese Tatsache, 4,14). Den Synoptikern lag allerdings nichts daran, über einen längern Aufenthalt Jesu beim Täufer zu berichten. Der lukanische Bericht verdeutlicht dies, indem er des Täufers Predigt sogleich mit seiner Gefangennahme verbindet, wonach — wenn er nicht in 3,21.22 dies summarisch nachholte — man folgern müßte, daß Johannes gar nicht dazu kam, Jesum zu taufen.

Der Täufer ist also die Stimme des Zeugnisses für die in Jesus sich vollziehende Offenbarung Gottes, und er fordert Gehör dieses Zeugnisses als das der 'Wahrheit'. Die 'Wahrheit' selbst ist dem Christus vorbehalten, 5,33 (vgl. Mk. 1,5ff.; 2,18ff.). Die Unmöglichkeit, daß des Täufers Wort selbst bereits eschatologische O f f e n b a r u n g sei, zeigt sein Unvermögen, mit dem 'Geist' zu taufen und Menschen zu 'Gotteskindern' zu machen. Sein Autoritätsbewußtsein und Anspruch auf Erhörung gründen in seinem Selbstbewußtsein, in seinem Zusammenhang mit der nahen Offenbarung, aber seine Existenz bleibt innerhalb der alten Ordnung. Demzufolge weist er seine Jünger zu dem, der die neue Ordnung bringt, Jesus, indem er ihn als Gottes Lamm[1] erklärt (den Gegensatz bildet wohl das tägliche Zweilämmeropfer im Tempel zur Erwirkung der Vergebung, Jos. ant. 3,238; 9,273, bell. j. 1,32; 6,97), 1,36.29.

[1] Der Täufer, resp. der Evangelist, überschreitet bei der Aussage 1,29 den mit dem Passahlamm gegebenen Gedankenkreis weit. Denn mit diesem verbindet sich die Idee des Verschonungsopfers, nicht der Begriff der Schuldwegnahme, und gar der Schuld der 'Welt'. Der Leidensgedanke ist im Johannes-Evangelium auch ausgeprägter als in den Synoptikern. Das 'Herrlichkeits'-Evangelium übergeht ihn in keinem Kapitel, 1,11.29; 2,19.21; 3,14.16 usw. Auch in das hellste Kapitel wirft er seinen Schatten (4,37). — Dieser Zug wurzelt im Offenbarungsprinzip des Evangelisten und dem damit gegebenen Symbolismus (vgl. die Abschiedsreden). Der Leidensgedanke ist in diesem Evangelium zutiefst symbolisch: der leidende, die Menschheit vertretende Jesus und der dieses Leiden überwindende, gerade in diesem Leiden seinen Gott und sich selbst verherrlichende Christus (13,31ff. beachte die eigentümliche Zeitform; vgl. 12,23f.) vollendet Gottes Schöpferwerk, indem er durch seinen Tod die neue, dem Tod entnommene Gemeinde des 'Lebens' schafft, s. S. 120. 129f.

Die in der in sich selbst uneinigen Doppelüberlieferung dieser Aussage liegende Schwierigkeit haben wir bereits berührt, ebenso die Möglichkeit dieser Aussage. Mit der Geschichtlichkeit des 4. Evangeliums steht und fällt natürlich dieses Wort, nach dem wir dem Täufer eine Erkenntnis der Person Jesu zuschreiben müssen, wie sie den Synoptikern zwar nicht widerspricht, aber unbekannt ist. Ich will weder die Synoptiker noch Johannes in diesem Punkt gegeneinander ausspielen, auch ein bloßer Vergleich, wenn er möglich wäre, löste die Tiefe des Problems nicht, in das dieses Täuferwort schauen läßt. Darf man es als theologische Reflexion eines Nachgebornen abstempeln? Ich stelle bloß diese Erwägung zur Diskussion: Die Größe des Täufers steht doch darin, nicht daß er getauft nur, sondern vor allem an die alte Zeit und Heilserwartung seines Volks angeknüpft hat, und von daher die politische und nationale Entschränkung seiner Predigt. Mußte ihm da nicht das deuterojesajanische Bild vom erlösenden Gottesknecht auch gegenwärtig sein, überhaupt die ganze religiöse Welt des universal denkenden Propheten? Was bedeutet es, daß Jesus in seiner Antwort an den gefangenen Täufer gerade Jesajaworte zitiert, Jes. 35, 5; 61, 1? Was beweist sein Wort vom Gott, der zum Bau seines Reiches auf die Abrahamssöhne verzichten kann, für die Wahrscheinlichkeit dieser Tatsache[1]? Damit ist

[1] Danach müßten wir in des Täufers Vorstellung vom Gerichtsvollzug allerdings eine zwiefache Linie konstatieren, die für den Johannes-Evangelisten zwar verschwindet, indem er den Begriff der 'Feuertaufe' wegläßt. Die Korrektur des 'historischen' Täuferbildes wird damit wieder deutlich. Dennoch stellt sich uns, nebenbei, die Frage, die aus der synoptischen Verbindung von 'Feuer- und Geisttaufe' erwächst: Ist es psychologisch denkbar, das Bild vom 'Gotteslamm' mit dem Bild von der Feuertaufe durch ein und dasselbe Auge zu sehen? Denn das 'Gotteslamm' bedeutet doch die Basis für die Mitteilung des Geists an die durch dieses Gotteslamm vom Gericht Befreiten, m. a. W.: ist es psychologisch denkbar, daß der Täufer 'Vergebung' und 'Zorngericht' (Geist-Feuer) in einem Zug genannt und verbunden gedacht hat? An diesem Problem hängt auch das Bedenken, ob nur das Wort von der Feuertaufe echt ist, und die Geisttaufe christliche Erweiterung (s. Dibelius, Die urchristl. Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, 54ff.; Bultmann, Gesch. d. synopt. Tradition, 1921, 151; Michaelis a. a. O. 30—35), weil sich die zwei Aussagen widersprechen; denn der Sinn ist nicht der: die einen wird der Messias mit dem hl. Geist, die andern, die Verdammten, mit dem Feuer der Vernichtung taufen; sondern beides gilt für ein und dieselben. Mir scheint das Verfahren, das dem Täufer die eine Hälfte dieser Aussage abspricht, zu einfach, ebenso der damit verbundene Vorgang, diese abgesprochene Hälfte dem Hellenismus aufzuladen. Wie

aber auch die Möglichkeit gegeben, daß der Täufer den Gedanken vom Gotteslamm in sich bewegt hat, zumal an den Bericht sich kein Zweifel zu hängen braucht, daß auch 'Priester und Leviten' ihn über seine Tätigkeit interpellierten, Vertreter des Tempels und seines Lammesopfers. Gewiß, die Gesamtdeutung des Täuferberufs als Zeugenamt hat ihren Grund im Offenbarungsprinzip des 4. Evangeliums, aber es können ihr gewisse Begebenheiten, die die Synoptiker

---

kommt man dazu, gerade dem Täufer diese hellenistische Vorstellung (wenn es überhaupt eine solche ist?) zu applizieren? Hier entscheidet die Frage: Was ist denn mit der Feuertaufe gemeint? Das allgemeine Urteil erblickt darin den eschatologischen Gerichtsakt und findet von diesem Urteil aus keine innere Verbindung zur Geisttaufe. Ist dies Urteil unbedingt richtig? Warum verbindet der Täufer die Bußtaufe mit der Feuertaufe? Jene soll den Bußfertigen doch vor dem Gericht schützen, — also: ist die Wassertaufe schon, als Bestätigung der Bußgesinnung des Täuflings, ein kathartisches und apotropäisches Mittel, so wird die Feuertaufe erst recht ein solches sein, und von daher bekommt sie die Verbindung mit der Geisttaufe. Das Apokryphon: 'Wer nah bei mir, ist nah beim Feuer; wer fern von mir, ist fern vom Reich', fordert dieselbe Deutung. Gerichtet ist der, der fern vom Herrn ist, also fern vom Feuer, fern vom Reich. Eine ferne Parallele zum Gedanken von der 'heilenden' Kraft des Feuers bildet die Formel vom Sammeln der 'glühenden' Kohlen auf des Gegners Haupt, Prov. 25, 22, Röm. 12, 20. Gewiß ist die Täuferpredigt Unheilsverkündigung, aber nur für den Unbußfertigen, sonst hätte die Bußtaufe keinen Sinn. — Ich verweise zugunsten obiger Deutung der 'Feuertaufe', daß sie eben beide Linien enthält, die des Gerichts und der Bewahrung vor dem Gericht zugleich für den, der sich taufen läßt, auf die Tatsache, daß nach dem biblischen und talmudischen Judentum am Begriff 'Feuer' die Vorstellung der Heiligkeit, Reinheit und Reinigung haftet, Jes. 10, 17 (vgl. schon Ex. 3, 1—5, Lev. 9, 24; 6, 9; 2. Mkk. 1, 18); Sanhedrin 39a, vgl. 64b, wo die Formel 'die Söhne durchs Feuer gehen lassen' einen Lustrationsakt bezeichnet, vgl. Mandäische Liturgien, Qolasta, 18, 4 (Lidzbarski, Mand.Lit. 1920, S. 48). Allerdings fließt neben dieser Vorstellung der 'Feuerstrom des Endgerichts' mit starker Kraft dahin, aber — und das ist das Entscheidende — nirgends, soweit ich sehe, mit der Geisttaufe zusammen genannt (vgl. Dan. 7, 10. 11, Mal. 3, 19, vgl. Aboda zara 3b, Nedar. 8b, Oden Salom. 39, Sibyll. 2, 253. 315f.; 4, 43; Hen. 14, 12. 17. 19. 22; 17, 1. 5; 21, 7; 39, 7; 54, 1; 71, 2—6 usw. Erstgenannte Stelle, Hen. 14, 15 zeigt, daß die 'feurigen Zungen' keine hellenistische Vorstellung zu sein braucht; bilden sie den 'Raum der Gottheit', dann ist die Verbindung von 'Geist und Feuer' naheliegend). — Bedeutsam ist, daß die Stelle Qolasta, 19, 31 (Lidzbarski a. a. O. 54), das 'verzehrende Feuer' mit der Taufe kombiniert in dem Sinn, daß es befähigt für den 'Dienst in den Wohnsitzen' (vgl. Lk. 16, 9); dagegen außerhalb dieser Kombination ist das 'verzehrende Feuer' wirklich Vernichtungsmittel (ebenda S. 183. 224. 227).

nicht kannten, oder absichtlich wegließen, Motiv gewesen sein. Dieser Deutung entspricht nun auch die andre der Taufhandlung als Offenbarungsinitiationsakt. Die Synoptiker reden von der Bußtaufe, der 4. Evangelist von der Offenbarungstaufe: 'Auf daß er offenbar würde in Israel, darum taufe ich', 1, 31. Uns hält hier nur ein Faktum fest: Für den Johannes-Evangelisten ist die Taufe also kein Sakrament (auch kein eschatologisches), denn sie gibt dem Getauften nichts, das ihn zur Annahme der mit dieser Taufe verheißenen Offenbarung zwänge oder ihm den Besitz der Offenbarung einfach sicherstellte. Das Sakrament hat doch immer nur Bedeutung in der Anwendung auf den Menschen, es soll ihm persönlich etwas sichern. Der 4. Evangelist sieht aber nicht im Taufakt als solchem etwas auf Gott Bezogenes, sondern im Handeln des T ä u f e r s liegt die Bedeutung dieses Akts, des Täufers, dessen Gott sich bedient, um sich selber in dem von ihm erwählten Zeitpunkt zu offenbaren, gleichgültig, ob der Mensch das erkenne oder nicht, 1, 26! Daß der T ä u f e r tauft, Johannes, der Sohn des Zacharias und der Elisabeth, das beanstanden die Gesetzeswächter, nicht die Taufhandlung selbst, 1, 25; also müssen sie die Bedeutung nicht im Taufakt selbst, sondern in seiner Verbundenheit mit dem ihn Ausübenden gesehen haben; das ist aber eine 'johanneische' Konstruktion, eine Konsequenz seiner Darstellung des ganzen den Täufer und den Christus umfassenden Prozesses als Offenbarung. Das Wort des synoptischen Täufers: '. . . das R e i c h steht vor der Tür', blickt aber auch hier noch durch in der Formulierung, die eine p e r s ö n l i c h e Anwendung erhält (wie der 4. Evangelist den 'Reichsbegriff' überhaupt ausschaltet, s. S. 124): '. . . daß e r offenbar würde'. Das Ereignis steht also auch nach dem Johannes-Evangelisten 'vor der Tür'. Die Parallele vom 'Zeugenamt' und 'Taufamt' ist mithin deutlich: Der Täufer ist ein Werkzeug Gottes, der die Offenbarung erst schicken wird. — Ehe wir aber das Thema dieser Vorbereitung der Offenbarung weiterverfolgen, muß die Frage nach dem Problem eingeschaltet werden, die sich bereits dadurch angemeldet hat, daß der Täufer n u r Zeuge und nicht mehr ist: Hat der 4. Evangelist oder sein Gewährsmann damit den Täufer in einen untergeordneten Rang verwiesen und seine Bedeutung absichtlich verkürzt? Hat er das aus den Synoptikern bekannte Täuferbild auch in diesem Punkt retouchiert? Besteht gar eine Polemik gegen den Täufer und seine 'Sekte', wie die neuere Forschung vielfach annimmt?

Ich kann das Problem der 'Polemik' hier nur kurz berühren, indem ich auf folgendes weise. Hat die Zusammenstellung Jesu mit dem Täufer polemischen oder hat sie faktisch nur historischen Grund? Die Synoptiker kennen kein persönliches Verhältnis des Täufers zu Jesus. Ja, die Annahme ist berechtigt, daß der Täufer Jesus auch im Moment der Taufe nicht gekannt hat. Unsern Bedenken gegen die Richtigkeit, resp. Vollständigkeit der synoptischen Überlieferung in dieser Hinsicht haben wir bereits Raum gegeben. Fügen wir dazu folgendes: Der Tatsache des vom 4. Evangelisten berichteten persönlichen Verhältnisses des Täufers zu Jesus entspricht im 4. Evangelium die andre, daß des Täufers allgemeine Botschaft (sein Wort an das Volk) hier auf ein Minimum reduziert, gewissermaßen nur ihre geschichtliche Existenz registriert ist, 1, 23. Alle andern Täuferworte beziehen sich auf sein individuelles Verhältnis zum Christus, und zwar so, daß der Täufer durch das ihn selbst verkleinernde Zeugnis die Person des Christus vergrößert: Der Täufer ist von der Erde, als Mensch, 1, 6, vgl. 3, 31; der Christus ist vom Himmel, 1, 11. 14. 27. 30, vgl. 3, 31, als der Präexistente, 1, 15; der Täufer ist nur der Lichtzeuge, der Christus das Licht selbst, 1, 8. 9; der Täufer tauft nur mit Wasser, reinigt sinnbildlich, der Christus tauft mit dem Gottesgeist, reinigt wirklich, 1, 33. Der Täufer ist ein Menschenkind, der Christus ist Gottes Sohn, 1, 34. Dieser Gegensatz erweitert sich auf die Jüngerschaft, der eine Jüngerkreis nimmt zu, der andre ab, 3, 26; 4, 1. Von diesen Aussagen lassen sich einige sofort als solche des Evangelisten erkennen, andre vielleicht als die seines Gewährsmanns, und bei einigen ist die Grenze zwischen diesem und jenem verwischt oder verschoben. Die Benutzung einer schriftlichen Vorlage kommt jedenfalls in diesem Stück nicht in Frage. Der 4. Evangelist hat sicher nur den Markus-Evangelisten gekannt, und gerade Markus schweigt sich über ein persönliches Verhältnis des Täufers zu Jesus völlig aus. Erinnern wir uns aber der Herkunft, resp. der Veranlassung der Markus-Schrift, dann verwundert uns das nicht sehr. Markus bringt aber andrerseits die vom 4. Evangelisten breit geschilderte Frage nach dem Amt und Recht des Täufers, resp. seiner Person als Bußrufer, Mk. 6, 15 (Elias-Prophet, vgl. Lk. 9, 8; Mt. legt den Vergleich mit Elias Jesus in den Mund, 11, 14).

Beweisen nun diese Feststellungen etwas für eine antitäuferische Tendenz des 4. Evangeliums? Es ist doch zunächst festzuhalten, daß

die Zusammenordnung mit dem Täufer durch die Geschichte und den Hergang der Ereignisse selbst gegeben ist. Die Konstruktion eines rivalisierenden Gegensatzes zwischen dem Täufer und Jesus, wie er z. B. der mandäischen Literatur eignet[1], bloß auf Grund obiger Fakta, scheint mir voreilig. Halten wir genannten, den Täufer 'entwertenden' Sätzen die zu seinen Gunsten sprechenden entgegen, so entsteht das eigentümliche Bild, daß kein Evangelium den Täufer höher wertet als gerade das Johannes-Evangelium. Die Täufersätze 3, 27—30 haben logische, nicht polemische Begründung. Aus 4, 1—3 folgt derselbe Schluß. Will man dem Satz vom 'abnehmen' mehr als persönlichen Sinn geben, so ist zunächst wohl daran zu denken, daß mit dem Täufer die a t. Offenbarung ihr Ende gefunden hat eben durch dessen Ansage der jetzt geschehenden (dieser Gedanke folgt auch aus Jesu Wort über den Täufer Mt. 11, 11, Lk. 7, 28) universalen, über Israel hinausgreifenden, wie z. B. 4, 26. 46ff. in der von Jesus der Samaritanerin und dem Basilikos gewährten Hilfe und Gabe zeigt, die nach jüdischem Urteil von der Offenbarung ausgeschlossen sind, die Frau als Nichtjüdin, der Basilikos als herodeischer Beamter, die eine geschieden durch die andre Rasse, der andre durch seinen Dienst an weltlicher Macht. Man gestatte die ganz natürliche Erwägung: Geht man mit einem Gegner so glimpflich, ja fast zart um, daß man ihn den 'sich freuenden Freund des Bräutigams' nennt, 3, 29? Und das in einem Buch, das sonst so wohlgezielte Hiebe gegen des Christus Feinde austeilt?! Oder blickt in dieser äußerst feinen Abwertung des Täufers die Achtung und Ehrfurcht eines ehemaligen, nun auf der Seite des Christus stehenden Jüngers durch? Fast wäre ich geneigt, dieses Argument gelten zu lassen; es verstärkte auch das Wahrheitsmoment in der Vermutung der Augenzeugenschaft des Gewährsmanns des 4. Evangelisten, umgekehrt aber bewiese es gerade, daß das Hauptmotiv der dem Täufer in den Mund gelegten Worte über ihn und sein Verhältnis zu Jesus und der Aussagen des Evangelisten selbst vor allem ein historisches, kein polemisches ist. Hat man bei der Erwägung dieses Problems bedacht, welches Plus der Täufer erhält durch das ihm vom 4. Evangelisten ausgestellte evangelische Zeugnis durch seine Erkenntnis des

[1] Ob da dieser Gegensatz nicht durch den Ursprung, vom Judentum her, bestimmt ist? Herkunftsverleugnung als Sektenprinzip? s. Lidzbarski, Das Johannes-Buch der Mandäer, 1915, S. XVI f.

Christus als des Gotteslammes? Einen, der gegenüber dem Christus ausdrücklich als der Inferiore erklärt werden soll, zeichnet man niemals mit solcher Erkenntnis aus. Eher enthielte die Jesusantwort an den gefangenen Täufer, Mt. 11, 5. 6, Lk. 7, 21—23, ein abwehrendes Moment, indem der Herr das Jesaja-Zitat just ohne das den Täufer zutiefst angehende Wort 'zu verkündigen dem Gefangenen die Freiheit' (Jes. 61, 1; 35, 5) ausrichten ließ. Aber diesen vom Prophetenwort verheißenen Gefangenentrost übergeht Jesus nicht aus einem Gegensatz zum Täufer. Er tut dies, um ihm den Glaubensweg zu weisen, der erkennt, daß Gott nicht so handelt, wie der Mensch, auch der Täufer es sich gedacht hat. — Letztlich bleibt das Argument: Der Größenunterschied zwischen Täufer und Christus erscheint in diesem Evangelium deshalb wie das Verhältnis von Morgenstern zu Sonne, weil jener nur Ankünder der Offenbarung, nicht sie selbst ist. Dies Faktum aber ist Wahrheit ohne der Polemik als Mittel zu ihrer Verdeutlichung und Sicherung zu bedürfen.

Es bleibt uns innerhalb dieses Kapitels eine kleine Ergänzung zum Thema der Vorbereitung der Offenbarung als Gottes Werk. Diese Ergänzung zeigt den persönlichen Anteil des 4. Evangelisten und seine stilistische Kunst, bzw. die Gestaltungskraft dieser Kunst an seiner Schrift sehr gut. Der Ablauf der Ereignisse in Kp. 1 vollzieht sich wirklich dramatisch in dem Sinn: Gott sendet den Täufer und offenbart ihm Jesus als den Christus, als Gotteslamm und Gottessohn. Der Täufer gibt diese Offenbarung weiter an zwei seiner Jünger. Diese akzeptieren das 'Dogma vom leidenden Messias' als eine Selbstverständlichkeit (was es für das damalige Judentum nicht war. Der Evangelist, bzw. der Gewährsmann trägt seine Christuserfahrung, das österliche und nachösterliche Erlebnis miteingeschlossen[1], bereits in das Kommen Jesu ein — vorausgesetzt eben, daß das Täuferwort unhistorisch ist). Deshalb reagieren diese Jünger mit spontaner Nachfolge des Christus, 1, 35—37, der sie seinerseits anredet: „Was sucht ihr?" Statt einer Antwort haben sie eine nach höherer Offenbarung begehrende Frage, die der Herr mit der Verheißung neuer Erkenntnis und des Schauens bescheidet[2], und die Betonung der 'zehnten Stunde' verrät, daß es sich um ein die Teilnehmer zu sakramentaler Gemeinschaft vereinigendes Mahl-

[1] S. Michaelis a. a. O. 139 Anm. 1

[2] Die Formel 'kommt und seht' besagt dies, s. Billerbeck, II 371.

handelt[1]. Das Sakrament aber ist Diener der Offenbarung (s. Abschnitt 4, S. 84 ff.). Diese Offenbarungslinie beginnt also bei Gott, führt über den Täufer zu dessen Jüngern um beim Christus zu enden. Durch ihn aber kehrt sie zurück zu Gott, 1, 51. Das diesem Prozeß immanente Gesetz formulieren theoretisch die Aussagen in 6, 37. 44. 45. 65. Diese Linie hat aber auch eine Variation. Wie der Funke, von Gott im Täufer entfacht, von diesem auf die Jünger überspringt, ihnen den Weg erhellend zur wirklichen Offenbarung, so springt er nun auch von diesen Jüngern auf ihre Nächsten über, 1, 41. 45. Dazwischen geschaltet ist die direkte Berufung des Philippus durch Jesus, die ihre Analogie hat in der direkten Berufung des Täufers durch Gott. Dieser Philippus ruft seinerseits den Nathanael. Mit allen diesen Vorgängen legt der Evangelist dar, daß vom Menschen selbst aus keine Möglichkeit zur Ergreifung der Offenbarung und der durch sie bereiteten Existenz besteht. Die Berufungsgeschichte des Nathanael hat nebenbei den Zweck, eine Möglichkeit der Offenbarungserkenntnis auf Grund des Torawissens abzuweisen. Der ‘Feigenbaum’ gilt als Baum des Torastudiums[2], nach des Nathanael Meinung offenbart sich Gott in der Tora (vgl. 5, 39), deren Kenntnis Nathanael einem Nazarener abspricht, 1, 46. Die den Philippus bereits als Offenbarungsbesitzer charakterisierende Antwort an Nathanael kann daher nur lauten wie Jesu Antwort an die Täuferjünger, 1, 39: ‘Komm und sieh!’ 1, 46. In Jesu Gruß an Nathanael kündigt sich die Gabe der Offenbarung an; denn der Satz vom nichtfalschen Israeliten hat seine Vorlage in den die Erlösung verheißenden Kapiteln bei Jesaja und Zephanja, Jes. 63, 8! Zeph. 3, 13 ff. Folglich muß Nathanael erwidern: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König von Israel!“ 1, 49. — Im Christus, nicht im Gesetz als einer Anhäufung geschichtlich gebundener Gebote offenbart sich der erlösende Gott; darum „werdet ihr von nun an die Himmel offen sehen“, 1, 51. Der Gesetzesvorhang ist zurückgetan, die Offenbarung wird zur zeitlos

[1] S. auch Joh. Jeremias, Das Ev. nach Joh., 1931, S. 90. — Die auffällige Formulierung: *ὥρα ... ὡς δεκάτη* erklärt sich nur aus diesem Bezug auf ein Sakramentalmahl, das Jesus um die Zeit des Mincha-Opfers hält. Um bloß „genauer Zeichnung der äußern Umstände“ willen (so Zahn) hätte Johannes diesen Satz kaum geschrieben. Der Begriff der ‘Stunde’ hat bei ihm immer mehr als zeitlichen Wert, s. S. 12 Anm. 1. Die Variante Cod. A. *ἕκτη* ist wohl nach 4, 6 entstanden in bezug auf das Mittagsmahl.

[2] S. Billerbeck, II 371.

gegenwärtigen (vgl. 1, 29 ὁ αἴρων, als zeitloses Präsens; vgl. 6, 33. 41. 50. 51. 58; 3, 13; 9, 25 u. a. St.). — Dieser dem 4. Evangelisten wichtige Satz von der Offenbarung und ihrem Empfang als Gottes Werk zieht sich durch die ganze Schrift hindurch, ohne daß wir hier näher darauf einzutreten brauchen. Er bedingt wahrscheinlich auch, daß dieses Evangelium keine Gleichnisse Jesu kennt, weil er von jedem Blick auf die Natur als Gottes Schöpfung abstrahiert, auch von der menschlichen Lebensordnung, als könnte durch den aus beiden gewonnenen Erfahrungen irgendwie die Offenbarung angeeignet werden. Des Evangelisten schroffe These lautet: Ohne Gottes, im Christus offenbaren Willen kennt die 'Welt' Gottes Tun nicht (vgl. 1, 10; 15, 16. 19; 13, 18). Der Jünger gewahrt es als Erwählter Jesu, bzw. Gottes, wie andrerseits die nicht glauben können, die nicht zu Jesu Schafen gehören, 10, 26, die sich auf ihr eigenes 'Gesicht' verlassen, 9, 40. 41. Die eigene Erkenntniskraft und -fähigkeit ist im Bereich des johanneischen Offenbarungsbegriffs total ausgeschaltet. Gibts solche, die Jesu Stimme hören als aus der 'Wahrheit Seiende', so besagt das eindeutig die Unerreichbarkeit Gottes vom Menschen aus. Denn das 'Sein aus oder in der Wahrheit' heißt soviel als 'in der Offenbarung sich befinden'. Der 'aus der Wahrheit' seiende Mensch ist durch Gott bereits in sie versetzt, denn 'Wahrheit' ist Gottes Name und Wesen, 7, 28; ἀληθινός ist bestimmt, persönlich zu fassen = der Wahrhaftige (נֶאֱמָן), vgl. Jes. 65, 16, Apok. 3, 14; 1. Kor. 1, 20[1]. Der durch Gott zum Offenbarungsempfang und -besitz befähigte Mensch wird 'Gottes Kind', 1, 12, welcher Ausdruck das Sein in der Gottesoffenbarung im Christus bezeichnet, die neue Existenz, von der alten, offenbarungslosen so verschieden wie die Fleischzeugung von der Geistzeugung. Der Gegensatz ist radikal. Der 'Geist' ist Gottes Akt im Menschen; Gottes An-

[1] S. Huber, Die Bergpredigt, 69. — Das ἀληθής (8, 26) nennt eine ganz bestimmte Eigenschaft Gottes; ἀληθινός beschreibt das göttliche Sein als solches, dessen innerstes Wesen wohl am besten als 'Zuverlässigkeit' bestimmt wird, die vom Menschen dieselbe 'Zuverlässigkeit', die ihm die Freiheit schafft, fordert. Der Gegensatz ist die Unzuverlässigkeit. Lk. 16, 11 scheint mir dies gut zu illustrieren, wo dem 'Geringsten, Unzuverlässigsten', dem 'Mamon' die 'Zuverlässigkeit' selbst konfrontiert wird, τὸ ἀληθινόν. Wahrscheinlich liegt ein Wortspiel vor: 'mamona' und 'amana' לָכֵן אִם־בְּמָמוֹנָא עַוְלָה לֹא הֱיִיתֶם נֶאֱמָנִים אֶת הָאֲמָנָה מִי יַפְקִדֶנָּה בְּיֶדְכֶם (אֲמָנָה — מָמוֹנָא).

betung und Erkenntnis geschieht durch Gottes Eingreifen selbst, ohne das menschliche Vermögen, Gottes Souveränität bleibt absolut. So bildet der Begriff der Offenbarung und die Tatsache ihrer Ermöglichung als menschlicher Besitz die Scheidewand zwischen zwei Welten, Menschheiten und Existenzweisen, der lebendigen und der toten. Das Wort 'Vollmacht', 1, 12, deutet dies neue, durch die Befähigung zum Offenbarungsempfang und diesen selbst erworbene Vermögen als die das Sein aus und in Gott schenkende Kraft[1], die der durch den Christus in die Offenbarungsexistenz gebrachte Gläubige besitzt.

3. Die begrifflichen Offenbarungsmittel.

Der 4. Evangelist erreicht die in seiner Schrift beabsichtigte Wirkung des Satzes von der Offenbarung Gottes in Jesus als dem Christus außer durch die Betonung ihrer Vorbereitung als Gotteswerk durch die Wahl sehr eigentümlicher Begriffe, bzw. eigenwilliger Anwendung bereits bekannter Begriffe. Hierher gehört vor allem die merkwürdige Wertbetonung des 'Wortes' Gottes, des Logos. Die Frage nach der Herkunft des Logosbegriffs im 4. Evangelium schließt nicht auf über seine Anwendung, die allein entscheidet und die damit in diesem Evangelium zusammengebrachten Vorstellungen. Die Beachtung des 'johanneischen' Gebrauchs des Logosbegriffs verbietet den Vergleich mit der Logosidee, wie sie sich bei Plato, in der Stoa und bei Philo findet[2]. Gewiß liefert der im 'Prolog' sicht-

[1] Johannes braucht als Machtbegriff nur *ἐξουσία* (so auch die Synoptiker, Briefliteratur, Apk.), was hebr. רְשׁוּת entspricht. Nach 10, 18 bedeutet es Vollmacht, vgl. aram. schallīṭā (s. Dalman, Jesus-Jeschua, S. 1). Damit ist der Blick auf Gottes Macht, nicht auf die Fähigkeit des Menschen, gelenkt. Deshalb fehlt Johannes der echtgriechische Kraftbegriff *κρατός* (Lk. braucht diesen in Ev. und AG., Paulus in Eph., Kol., 1. Tim.; Apk. 1, 6; 5, 13), ebenso *ἰσχύς* (in Übereinstimmung mit den Synoptikern außer bei at. Zitaten; dagegen in Apk. zwei-, resp. dreimal) und *ἰσχύειν* (bei den Synoptikern und Paulus oft, bei Johannes nur im unechten Schluß, 21, 6), und *ἰσχυρός* (Synoptikern, Paulus, Apk. geläufig) und *δύναμις* (Synoptikern, Paulus, Apk. geläufig). Diese Ausschaltung der eine spezifisch menschliche Eigenschaft bezeichnenden Kraftbegriffe verdeutlicht wiederum die Johannes eigentümliche Tendenz der Beschränkung der Seins- oder Existenzmöglichkeit auf Gott, woran der Mensch nur durch einen, von Gott gewollten Akt Anteil hat (s. Grundmann, Der Begriff der Kraft in der nt. Gedankenwelt, 1932).

[2] S. die Literatur bei Kittel, Die Probleme, S. 46; Büchsel a. a. O. 21—36; Feine, Die Theologie d. NT., 1922, 4. A., 339ff.; Jackson, The Problem of the

bare Kontrast zwischen Logos und Tora keinen Beweis gegen die Übernahme des Logosbegriffs aus den zeitgenössischen Terminologien

Fourth Gospel, 1918, 125ff. — Der Vergleich des joh. Logos mit dem platonischen, stoischen und philonischen erledigt sich bereits mit der Frage: Geht einer, der ausschließlich vom Offenbarungsprinzip aus schreibt und für den die Offenbarung in einer 'geschichtlichen' Größe, Jesus von Nazareth, dem Christus, Realität, Existenz angenommen hat, zur Stützung seiner Argumente — zumal er nach Beweisgründen sich umzusehen keine Notwendigkeit empfindet — zur Stoa- und Sapientia-Literatur? Widerspricht solcher Annahme nicht auch, daß der Begriff der 'Weisheit', als der 'Weisheit Gottes' in den Evv. nur in einer sehr verdächtigen Stelle begegnet (Lk. 11,49; Zitat aus apokrypher Schrift? s. Bousset, Die Religion d. Judentums, 3. A., 346; Echtheit bestreiten u. a. Bultmann, Loisy, Montefiore; zu Mt. 11,19 s. Schlatter, Mt.-Komm. 375f.)? Und sonst nur bei Paulus (Apk. 7,12 fordert andre Beurteilung), und auch da so, daß Parallelisierung mit den Weisheitsbüchern unrichtig ist (vgl. Rm. 11,33, 'Weisheit' als eine Eigenschaft Gottes neben andern; analog die christologische Aussage 1. Kr. 1,24, *σοφία* neben *δύναμις*, usw.)? — Ebenso erübrigt sich der Vergleich des joh. Logos mit dem 'Weisheits'begriff von Sir. 24,1ff., Prov. 8, 22ff., weil er, trotz formgeschichtlicher Parallelen, das Verständnis von Joh. 1, 1—18 nicht fördert (vgl. Heinisch: Die griech. Philosophie im Buch der Weisheit). Worauf es dem Evangelisten ankommt, sagt 1,12. 16. Zwar soll nach Harris (The Origin of the Prologue to St. John's Gospel, 1917; ders., Athena, Sophia and the Logos, 1922) für den Prolog und seine Hauptbegriffe, mit Ausnahme gerade des wichtigsten, des Logosbegriffs, die primäre Quelle Sir. 24,8ff. und Prov. 8,22ff. sein. Der Prolog sei nur schlechte Überarbeitung dieser Sapientiastücke, worin der Logos die Sapientia ersetze. — Ich begreife nicht, wie man der unleugbar großen schriftstellerischen Kunst des 4. Evangelisten einen solchen Schnitzer zutrauen kann (s. auch das Argument S. 10 Anm. 2; S. 58). Unsre bisherigen und die folgenden Beobachtungen (vor allem dieses Abschnitts), dürften zeigen, daß Harris' Hypothese weder an sich noch für das Verständnis des 4. Evg. Wert hat und daher zu keiner weiteren Erörterung verpflichtet (vgl. auch S. 53 Anm. 2). Die Beachtung der Tatsache, daß das 4. Evg. den abstrakten Begriff des 'Worts' zum konkreten des 'Fleisches' macht, 'Wort' = Christus, und nicht: Christus = 'Wort' — wogegen die christologischen Formeln der Frühkirche (s. vor allem die Testimonia adversus Judaeos bei Cyprian) diesen Prozeß gerade umgekehrt sich vollziehen lassen: Der Christus wird zum 'Wort', zur 'Weisheit', zur 'Kraft', zur 'Herrlichkeit', usw., der Mensch-Christus verschwindet oft ganz hinter diesen Begriffen (vgl. den Beginn dieses Prozesses bereits bei Paulus, und dessen Aussage 'Wir kennen den Christus nach dem Fleisch nicht mehr'! Der 4. Evangelist dagegen macht den Christus nicht zur Dynamis oder zur Doxa; diese strahlt aus ihm heraus, 'wir sahen ...') — ich wiederhole: Die Beachtung dieses eminent wichtigen Unterschieds hätte vor der der Parallelisierung des 'Prologs' mit ähnlichen literarischen Produkten längst warnen sollen. Dieser Unterschied sichert dem joh. Prolog seinen einzigartigen, eben einmaligen Platz in der religiösen Literatur seiner Zeit und der Nachfolgezeit.

zugunsten seiner Herkunft allein aus dem Judentum; Terminologien sind immer nur Gefäße, die bei äußerer Gleichheit total verschiedenen Inhalt bergen können. Darum lautet die entscheidende Frage: Wie braucht der 4. Evangelist diesen Begriff? Immerhin ist die Erwägung tunlich, ob Johannes den Logosbegriff aus absichtlichem Gegensatz einerseits zu Philo eingeführt hat, dessen Logos als abstraktes Mittelwesen weder Gott noch 'Fleisch' ist, andrerseits zur rabbinischen Memralehre[1], und ob sich gewisse dem 'johanneischen' Logos anhaftende Vorstellungen aus diesem Gegensatz ableiten. Zwar entziehen sich die diesen Kontrast veranlassenden Hintergründe der schärferen Erfassung und bloße Hypothesen fallen aus dem Rahmen der sachlichen Beobachtung heraus. Wir können bei vorsichtigem Urteil nur sagen: Den Logosbegriff als solchen könnte der 4. Evangelist aus dem Hellenismus übernommen haben; aber sein Gebrauch, seine Inhaltsbestimmung reklamiert den Zusammenhang mit dem rabbinischen Judentum, trotzdem er, wie wir gleich sehen werden, auch dieses überschreitet. Ebenso entschieden ist darum auch die Meinung derer abzulehnen, die den Logosprolog von der iranischen Religion her zu erhellen versuchen[2]. Diese ordnet zwar die dem joh. Prolog

[1] Zum Memrabegriff in seinem Verhältnis zum joh. Logos, s. den erschöpfenden Exkurs von Billerbeck, II 302–333; vgl. Bousset a. a. O. 342ff.

[2] Vor allem bezweifle ich die Richtigkeit der Schlüsse Bultmanns, wonach der iranische (mandäische) Gnostizismus die joh. Literatur – bzw. auch die synoptische – und ihr Christusbild formativ und dogmatisch beeinflußt hat. Es ist mir unbegreiflich, daß der 'Skeptiker' Bultmann hier so leichtgläubig ist. Zu den aus unsrer Darstellung des 4. Evg., dessen Selbständigkeit beweisenden, folgenden Schlüssen füge ich noch: 1. Bultmann erwägt nicht einmal die Möglichkeit der literarischen Priorität der joh. vor den mandäischen Schriften; das umgekehrte Verhältnis steht ihm a priori als das richtige fest. Lidzbarskis (in unserm Vorwort zit.) Bemerkung über die Unsicherheit der chronolog. Bestimmung mahnt zur Skepsis. – 2. Ein kurzer Vergleich des joh. Stils mit dem mandäischen beweist schon die zeitliche Priorität des 4. Ev. vor der mand. Literatur; es sieht in seiner Schlichtheit neben dem mand. Bombast aus wie der erste Entwurf neben dem ausgefeilten Roman. Aus den mand. Schriften – auch in ihrer primitivsten, noch zu beweisenden Urform – läßt sich kein Johannes-Evangelium fabrizieren, selbst nicht der Hintergrund seines Prologs, dagegen aus Joh., AT., iran. Gnostizismus, Manichäismus, wie der Polemik gegen alle vier und den sichtbar werdenden Islam, eine mand. Literatur. – 3. Die Sprache der mand. Schriften ist höchst manieriert; Plagiatoren bedienen sich dieses Stils; auch die liturgischen Schlußformeln der Einzelkpp. weisen in eine spätre Zeit. Ein Meister der straffen Linienführung wie der 4. Evangelist

eigentümlichen Begriffe 'Wort — Wohnen Gottes — Lichtglanz' auch zusammen. Die Ähnlichkeit mit Joh. 1,1—18 überrascht, ebenso aber bei genauer Prüfung die prinzipielle Differenz. Ist Ps. 33,6 „die Grundlage der ganzen rabbinischen Logoslehre" [1], so ist auch für die Beurteilung des joh. Logosbegriffs die at. Anschauung vom 'Wort' Gottes der nächste und natürliche Ausgangspunkt, auch wenn der 4. Evangelist damit ein gegensätzliches Ziel erstrebt. Der Jude hat

ist kein Plagiarius; überflüssig, diese Behauptung durch Parallelsammlung aus beiden Literaturen zu belegen. Der Mandäer hat — dieses Eindrucks kann man sich nicht erwehren — z. B. gewisse Kpp. des Siraziden und der Weisheit Sal. (vgl. Sir. 24, Sap. 9) phantastisch ausgeschrieben, vgl. Mand. Liturg. 20 (Lidzb. 190), Joh.-Buch, Abschnitt 64 (Lidzb. 220); umgekehrt auch zusammengeschoben, was im Joh.-Evg. getrennt ist, z. B. die Vorstellung von der Sohnsendung mit der Himmelsstimme (worauf bereits Burch a.a.O. 41 kurz hinweist), vgl. Joh. 1,1. 33, mandäisch: „Eine Stimme aus der Höhe rief zu uns. Es (s. dazu Lidzbarski, Joh.-Buch, 217 Anm. 9) wählte einen Mana aus und sandte ihn zu uns, einen Mana sandte es uns aus dem lichten Heime." Die vom Evg. Joh. abhängige Bildung dieser Sätze erkennt man deutlich auch in Joh.-Buch 63,3, wo von den 'Mana Kennenden und Verstehenden' die Rede ist und daß Mana nur zu seinen 'Kennern' kommt. Welche, dem sektiererischen Geist entsprechende Verkürzung der Johannes-Prologsätze, 1,3: „Alle Dinge, 1,7: daß alle glaubten, 1,9: alle Menschen!" Wie tief der Unterschied zwischen diesem Mandäerdogma und Joh. 1,11. 12! Auch die von Bultmann angezogene Parallele aus dem Rechten Ginza, I 29, wonach der Anosh-Utra gleich Jesus heilt, beweist schlagend das großzügige Kompilationsverfahren des mand. Schreibers (vgl. Lk. 4,17ff., 7,21. 22). Der Mandäer kennt und benutzt alle vier Evv. (vgl. Mt. 3,10ff., Lk. 3,16ff. mit R. Ginza, III 89). Bei alledem ging er zwar schlau, aber unintelligent zu Werk; er verdreht z. B. die auch von ihm erkannte antijüd. Polemik des 4. Ev. in ihr Gegenteil, oder wie Burch a. a. O. 48 fein bemerkt: „Aus einem Offenbarungsprinzip Christi wird daraus eine Angriffswaffe für den mandäischen Täuferkult gegen Jesu Religion" (Belege aus Parallelen ebenda, S. 48—53). — Den Trugschlüssen Bultmanns sei noch Folgendes entgegengehalten: a) Die Tatsache, daß der Mandäer seiner Literatur das Offenbarungsprinzip durch die Berufung auf den Täufer einimpft, just der Figur, die weder für die Juden noch für die Christen eine entscheidende Bedeutung erlangt hat, entspricht dem Kunstgriff jeder Sekte, ihre Existenz zu rechtfertigen durch den Rückgriff auf etwas irgendwie mit der Offenbarung selbst in Beziehung Bringbares; der Täufer steht aber zwischen AT. und NT., als Brücke zwischen zwei Offenbarungen. Dieser Rückgriff setzt also die Bildung der nt. Gemeinde, bzw. ihrer 'Lesebücher' voraus. b) Das 4. Ev. läßt nirgends durchblicken, daß die Täuferjünger ihren Meister als Messias verehrten; die Position des Täufers in Joh. 1,1—18 hat andren als solche Anschauung abwehrenden Grund, s. S. 58f. — Zum Ganzen vgl. S. 106 Anm. 1.

[1] Marmorstein a. a. O. 233.

nicht entlehnt, wo die Religion der Väter ihm gab, was er suchte. Selbst Philo ist typisch dafür, indem er die griechischen Philosophen ihre Weisheit aus dem AT. schöpfen läßt. Der Prolog überschreitet die rabbinische Logoslehre aus dem Offenbarungsprinzip — wodurch sich auch gegen das Judentum abgrenzend — durch den Satz: „Und Gott war das Wort" (analog nachher: Christus war das Wort). Diese Identifikation vollzog das Rabbinat nie, in schroffem Gegensatz zu den iranischen und griechischen Logostheorien (auch Philo tut dies nicht, darin guter Jude bleibend). Der 4. Evangelist trennt sich aber auch von diesen dadurch, daß er den Logosbegriff an den Christus, eine reale Tatsache, eine fleischgewordene Existenz bindet. Schon diese Differenz verbietet, den joh. Logosbegriff, resp. die damit verbundene Begriffswelt mit der jener Religionssysteme zu parallelisieren. Der Gedanke von dem durch das 'Wort' schaffenden, dieses 'Wort' selbst seienden Gott stammt zudem nicht einmal von den Iraniern; bereits der Sumerer kennt ihn[1]. — Weiter ist zu fragen: Tragen im joh. Prolog wirklich die Begriffe *λόγος* — *σκηνοῦν* — *δόξα* den Akzent? Es fällt doch auf, daß Johannes für 'zelten' nicht das Substantiv (Schekina) bildet (dagegen in Apk. 3mal), was die Substantivierung der zwei andern Begriffe (Logos-Doxa) nahegelegt hätte; zumal dieser Evangelist von konkreten Substantiven reichlich, von abstrakten selten Gebrauch macht, und für den Juden war die Schekina Gottes etwas ganz Konkretes, da er mit diesem Begriff Gottes Gegenwart im Tempel, nicht etwa seine Allgegenwart, die er durch 'Ort' (מָקוֹם) ausdrückt, verbindet. Der Ausdruck selbst begegnet zwar erst nach der Tempelzerstörung, beweist damit, daß er als Ersatz des Tempels gilt, bzw. als Gottes „spezielle Anwesenheit an diesem Ort"[2]. Nach der Tempelzerstörung erhielt dieser Begriff mehr geistigen Charakter und wurde dadurch zu einer Gottesbezeichnung neben andern, vgl. z. B. Sifre Num. 5,3 § 1: „Geliebt sind die Israeliten, daß, auch wenn sie unrein sind, die Schekina unter ihnen ist." Dem Vorkommen dieses Begriffs erst nach 70 entsprechend den Abfassungstermin des Joh.-Evg. anzusetzen, sehe ich keine Veranlassung[3]. Denn der Gedanke von Gottes Anwesenheit bei seinem Volk, bzw. der Reichsgegenwart, begegnet bereits früher,

[1] Marmorstein, Belege, 236. [2] S. ebenda a. a. O. 239.

[3] S. die Argumente von Burch a. a. O. 227 ff., für eine Datierung des Grundstocks des 4. Ev. nahe an die Kreuzigung.

vgl. Mt. 18,20, Lk. 17,21. Die Grundstelle für die Formel selbst ist wohl Lev. 15,31, sie hat also althebräische Wurzel. Aber dies folgt mit ziemlicher Sicherheit aus gezogenem Vergleich: Der Gedanke des 'Wohnens' des Christus unter seinen Jüngen ist gebildet nach Analogie des rabbinischen Dogmas vom Wohnen Gottes unter seinem auserwählten Volk. Die Anwendung des Begriffs σκηνοῦν, zelten, auf den Logos, enthält vielleicht eine verborgene Polemik gegen dieses Dogma, das Gottes Gegenwart beim Volk im Tempel 'zelten' läßt (Josephus, ant. 3,202, bezeichnet Gottes Sein im Tempel mit κατεσκήνωσε). Der 4. Evangelist setzt für Tempel ἐν ἡμῖν, d. h. der alte Tempel ist vergangen, Jesu Gemeinde bildet den neuen. Damit hebt Joh. den Tempelkult als hinfällig auf, der nur indirekte Offenbarung gab und Gott noch verhüllte, als Vorausschattung des Zukünftigen. Das sichtbare Zelten des Logos (beachte die mit ἐσκήνωσεν verbundene Erfahrungstatsache 'wir sahen seine Herrlichkeit', 1,14) gibt der Offenbarung Gegenwarts- und Wirklichkeitscharakter, das zukünftige Ereignis ist in das Jetzt gesetzt, was bedeutet, daß die religiöse Erwartung Erfüllung geworden, das eschatologische Ereignis begonnen hat, wie es auch der Täufer 'bezeugt', 1,15. Daraus erklärt sich ohne weiteres der darangefügte Hinweis auf die ehemalige Gabe Mosis, die Tora, und die nunmehr allein maßgebende und entscheidende des Christus: die Gnade und Wahrheit, die Beseitigung des Kultischen macht die 'Wahrheit' erst vollständig, vgl. 4,23. Damit wird der jüdische, bzw at. Untergrund des Prologs wieder deutlich. Zwei Momente sind dafür noch beweisend: 1. Der Zusammenhang von 'Wahrheit' und 'zelten' der Offenbarung. Die 'Wahrheit' und das Handeln und Richten nach der 'Wahrheit' ist die Bedingung für das „Ruhen der Schekina in Israel", die Entfernung der 'Wahrheit' und wahren Gerichts „vertreibt die Schekina aus Israel", b. Sanh. 7a (Wort R. Jonatans, um 130—160), vgl. b. Sota, 47b. 2. Die Wahl des Terminus 'zelten' verfolgt vielleicht noch einen spezifisch symbolischen Zweck, wie ihn aber nur der um die Schekina Wissende durchschauen kann. Die Hauptkonsonannten von σκηνοῦν finden sich auch im Terminus 'schekina' (s-k-n, σκ(η)ν(ουν)), vgl. Apk. 21,3 (vgl. שָׁכַן und מִשְׁכָּן), der Gottes Gnaden- und Lichtgegenwart beim Volk ausspricht. Im Christus aber ist diese sichtbare Tatsache geworden: „Er zeltet unter uns" mit der Kraft Gottes Lichtherrlichkeit kundzumachen, 1,14.

Weiter drängt sich die Frage auf: Gibt die Beobachtung, daß der Akzent in 1,13 auf 'Fleisch' fällt und das Faktum der Fleischwerdung den Prozeß des 'Zeltens' erst ermöglicht und bedingt, nicht einen deutlichen Wink für die Differenz zwischen der iranischen Wertung des 'Wohnens Gottes' und dem johanneischen 'Zelten' des Logos? Wo stellt die iranische Religion und auch der Grieche und Hellenist die Offenbarung ins fleischgewordene Wort? Wo aber auch der Jude? Hier, in diesem Novum liegt der Punkt, der verbietet, den 4. Evangelisten mit der iranischen Religion und dem Griechentum auf eine Linie zu stellen. Es ist die große Tat dieses Evangelisten, daß er ein für allemal mit der Erklärung der Fleischwerdung des von Gott an den Menschen gerichteten Worts die einzigartige Wesenhaftigkeit und Wirklichkeitskraft dieses Worts mit lapidarer Prägnanz festgestellt hat (neben 1,14, vgl. 8,25. 31. 37. 43. 51. 52, die gehäufte Betonung des Worts als das des Christus). In dieser Verbindung mit dem Messias ist es eben die Offenbarung, das Wort ist Wirklichkeit Gottes, existenzielle Offenbarung. Weder der Iranier noch der Grieche hätten den Geistbegriff 'Wort' zum Substanz- und Materialbegriff 'Fleisch' gemacht; aber auch nicht der Jude. So heißt dieses 'Wort' fleischgewordenes auch um den neuen Offenbarungsbegriff vom alten jüdischen, dessen Gültigkeit der 4. Evangelist bestreitet, 8,44. 47; 6,32, zu unterscheiden. Die Offenbarung erstickt ohnehin durch den 'Zaun um das Gesetz'. Die jüdische Theologie verlegt Gottes Offenbarung ins 'Gesetz', worin Gott seinen Willen eingekapselt hat, wo die Schriftgelehrten ihn herauspräparieren — doch Gott selbst hat sich hinter die Wolken verzogen. Joh. stellt die Offenbarung bewußt ins fleischgewordene Wort, in eine wirkliche Existenz wie sie Gottes Art entspricht: „Nicht Moses ... sondern mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot, das vom Himmel kommt", 6,32, vgl. 14,1: „... glaubt an mich", vgl. Mt. 11,28: „... kommt zu mir ..." Der Christus ist also der Offenbarungsmittler katexochen, er ist es als das Gotteswort, 5,24. 38; 12,49; 14,10; 8,25. 26! (Vgl. neben letztrer Stelle, die nur von 1,1ff. her ihr Verständnis empfängt, das fünffache Vorkommen des Terminus 'logos' und das neunfache des dazugehörigen Verbs λαλεῖν in diesem Kp.), und dieses Gottesworts erfahrbare Kraft ist seine die Lebensverbindung mit Gott stiftende Gabe, 17,11. Die Dreistufung 'Wort — Leben — Licht' versinnbildlicht die Offen-

barungsentfaltung im Sinn eines Geschehns von außen nach innen und wieder nach außen. Das von Gott zum Menschen kommende Wort bewirkt in diesem bei glaubensvollem Hören den Empfang seiner wahren Existenz, wodurch dies 'Wort' zum 'Leben' wird. Dieses tritt nach außen in Erscheinung und Wirkung als Wahrnehmung. Was höchste Sichtbarkeit besitzt, nennen wir 'Licht' (vgl. Eph. 5,8). Die erste, mit dem 'Wort' verbundene Wahrnehmung und Offenbarung Gottes steht im Satz: „Und Gott sprach: Es werde Licht!" Er sprach die Existenz des Lichts, er schuf sie nicht. An der Offenbarung entsteht also vom AT. her auch der Begriff der Lichtexistenz, wie umgekehrt am Begriff der Finsternis der der Gottferne oder des Todes, 1,5. Daß somit auch der im Prolog vorkommende Begriff der 'Doxa' sich von iranischer Beeinflussung trennt, dürfte damit bewiesen sein, zumal auch „zwischen iranischer Lichtglorie und der rabbinischen Kabodlehre ein zu weiter Abstand herrscht" (Marmorstein). Den strikten Beweis für die Behauptung, daß der Prolog unabhängig von beiden, der iranischen Religion und dem Rabbinat, in bezug auf die sachliche Anwendung dieser drei Hauptbegriffe (Logos, Schekina, Doxa) ist, finde ich letztlich darin, daß der 4. Evangelist die dem Logosbegriff eröffnete Erörterung plötzlich unterbricht durch die Einschaltung der Person des Täufers, VV. 6—8, und die der rein historischen Tatsache der Verwerfung des Christus, VV. 9—13. Dann erst setzt Joh., nach dieser, jede Spekulation über den Logosbegriff verunmöglichenden Klärung, die Rede über den 'Logos' fort, V. 14, bricht dem Versuch spekulativer Auswertung dieses Verses auch die Spitze ab wieder durch den unerwarteten Rückgriff auf die Geschichte, V. 15, durch erneute Einführung des Täufers, den Prolog schließend durch die Antithese von Moses und Christus, Nomosoffenbarung und Wahrheitsoffenbarung, und bringt — diese Feststellung ist sehr wichtig — die Begriffe 'Logos' und 'zelten' im ganzen Evangelium nicht mehr. Die Annahme, der Wechsel der inhaltlich so verschiedenen Abschnitte, die sich durchkreuzen wie Materie und Geist, VV. 1—5. 6—8. 9—13. 14. 15. 16—18, beruhe auf der Zusammenarbeitung verschiedener Quellen oder sei nicht ursprüngliche Einheit, fällt mit dieser Beobachtung als unbegründet dahin.

Wozu führt nun der Johannes-Evangelist den Logosbegriff in seiner Schrift ein und welche Bedeutung legt er ihm bei? Wir sahen

bereits, wie der Evangelist jeden andern Weg als den durch das 'Wort' als Offenbarungsmittels zur Wahrheits-, Lebens- und Heilserkenntnis ausschließt. Daraus erklärt sich das Fehlen jedes Hinweises auf natürliche[1] und soziale Gebilde in diesem Evangelium als Gottes- und Christuserkenntnis fördernder Faktoren. Das 'Wort', durch seine Gleichsetzung mit Gott als das Ewige, hats nicht mit den relativen Menschheitsordnungen zu tun, weil es Grund und Möglichkeit einer andern Ordnung, eines andern Seins ist. Der Johannes-Evangelist betont daher die Logos-Wort-Mittlerschaft gleich zu Anfang, um Gottes Verhalten zu seiner Schöpfung als ein total neues, positives, in Geist und Liebe vollkommes Ereignis zu beschreiben. Zunächst gibt Joh. mit der Formel 'Logos' in 1,3 aller Existenz den sie mit Gott verbindenden Grund, analog der Mischnaformel: שֶׁהַכֹּל נִהְיָה בִּדְבָרוֹ יָצָא (Ber. VI 2. 3), ohne Absicht auf eine Schöpfungstheorie, die dem palästinischen Judentum in Abweichung vom hellenistischen fehlt. Mit 1,1—3 drückt er die vom Judentum her bekannte Vorstellung vom Geschaffensein aller Dinge durch Gott aus, und ihrem Ursprung aus Gott entspricht ihr Ende durch und in Gott, 1,13: Das Bleibende ist Erzeugnis des göttlichen, nicht des menschlichen Willens. Der göttliche Wille schafft sich Gestalt und Macht im Wort als seines Offenbarungsmittels, weshalb Joh. (echt jüdisch) Gott und Wort uranfänglich koordiniert und zum Satz vom 'Willen', 1,13, den vom 'Wort' als seiner Offenbarungsform, 1,14, stellt. Erblickt Billerbeck[2] in 1,1 die Lehre von der „realen Präexistenz des Logos-Messias", so ist das wohl zu weit gefaßt. 1,1ff. handelt vom 'Logos' als 'Wort' zur Markierung, daß Gottes Offenbarung jetzt geschieht, erst 1,14 bringt den Offenbarungsträger als Interpreten und reale Verkörperung dieses 'Logos': *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*. Vom Präexistenten hieße es kaum *ἐγένετο*; denn als bereits Existenter kann er nicht noch einmal existent werden, wenn auch unter andrer Form. Der Evangelist hätte sich dann gewiß anders ausgedrückt. Mit dem Begriff *λόγος* will Joh. nur das Geschehn der Offenbarung ansagen, kein Personwesen vorstellen. Teschen-

[1] Für den 4. Evangelisten ist bezeichnend, daß immer das, was Gott dem Menschen bietet, ihn bewegt, nicht das, was den Menschen zu Gott treibt, wie menschliche Not, Elend und Barmherzigkeitsanspruch, weshalb er Begriffe wie *ἐλεεῖν, ἐλεήμων, ἔλεος, οἰκτιρμός, οἰκτίρμων* nicht kennt.

[2] a. a. O. II 333.

dorf[1] legt in diesen Begriff daher mit Recht die „Funktion der göttlichen Allmacht", d. h. Gottes Wort und Willen, 1,4. Dies folgt auch aus der Abstufung 'Wort' – 'Leben' – 'Licht'. Nennt sich der Christus später das 'Leben' und 'Licht' (vgl. Mt. 5,14, wo die Jünger, als Besitzer des 'Worts' Jesu das 'Licht der Welt' sind), so kann er das nur auf Grund seiner Einheit mit dem göttlichen 'Wort'. Daß der Logosbegriff der Einführung des Offenbarungsbegriffs dient und nichts mehr beabsichtigt, als dadurch das ganze Evangelium unter den Gesichtspunkt der Offenbarung zu stellen, zeigt 1. daß dieser Begriff nur im ersten Kp. vorkommt und spezifisch den 'logos'-Sinn hat, und macht 2. die Stelle 1,1 deutlich in der Zusammenordnung von *ἀρχή* und *λόγος* (vgl. Anm. 3). Die Tora heißt bereits im AT. *ἀρχή*, Prov. 8,22 (vgl. 23). Diesen Satz hat das Rabbinat wiederholt[2], vor allem Sifre Dt. § 481, wo die Tora „das Werkzeug ist, in dem geschaffen ist diese und die zukünftige Welt". Die rabbinischen Parallelen beweisen, daß Joh. im Gegensatz zu ihnen, die die Tora als die Offenbarung proklamieren, diese im Christus verankert als der persönlichen Realisierung eines neuen Logos, weshalb Joh. in diesem Abschnitt auch die 'Wahrheit' betont, 1,17, unter absichtlicher Konfrontation des Christus mit Moses, dem Toramittler. Auch diese Beobachtung lehrt, wie unrichtig es ist, für die Erklärung des johanneischen Logosbegriffs Parallelen aus dem Hellenismus usw. herbeizuschleppen. 'Logos' muß hier geradezu übersetzt werden mit 'Offenbarung'[3]. Darum inauguriert dieser Begriff dies Evangelium, das im folgenden die Geschichtewerdung der Offenbarung im Christus von Nazareth nach Wort, Werk, Wirkung darstellt. Diese Entfaltung ist logisch. Denn wäre Gott faßbar nur im 'Wort', d. h. losgelöst von Jesus dem Christus, fehlte der Offenbarung also

[1] Der Schöpfungsgedanke im NT., in StuKr., 1932, 339.

[2] Belege bei Schlatter, Die Sp. u. H., S. 14; Billerbeck, II 353f.

[3] Ich verweise auf Calvin (In Evangelium sec. Johannem, 1553, p. 1, Stephani), der im Logosbegriff bereits das Offenbarungsprinzip gesehen hat, wenn er in Abweichung von der Vulgata übersetzt: in principio erat Sermo, et Sermo erat apud Deum, et ille Sermo erat Deus; cf. p. 2: Miror quid Latinos moverit ut *τὸν λόγον* transferrent verbum. sic enim vertendum potius fuisset *τὸ ῥῆμα*. verum ut demus aliquid probabile secutos esse: negari tamen non potest quin sermo longe melius conveniat. unde apparet quam barbaram tyrannidem exercuerint theologastri qui Erasmum adeo turbulente vexarunt ob mutuam in melius vocem unam.

die geschichtliche Realität, so bliebe das 4. Evangelium auf der Stufe der Targume stehen, die Gott auch nur durch das 'Wort' in seinem Wirken erkennen lassen. Joh. fügt mit tiefer Absicht bei: Die Offenbarung ward 'Fleisch', sichtbare Wirklichkeit, 'Leben' (s. S. 23ff.), das 'Wort' ward zum Christus, wodurch er die alte und neue Offenbarung trennt, weshalb er diese neue Gabe als 'Anfang' bezeichnet, 1,1. Dient *ἀρχή* als verhüllende Wendung für *θεός*? Vgl. Apk. 21,6; 22,13; Phil. 1,6; Hebr. 12,2. Dann wäre, im Anklang an Gen. 1,1, durch die Betonung des Schöpfungsgedankens die durch die Offenbarung gewordene neue Schöpfung ausgesprochen. Der 4. Evangelist betrachtet tatsächlich den Christusgläubigen als den Besitzer des 'Lebens', und dieses entsteht da, wo Gott mit seiner Offenbarung mächtig wird. Deshalb schließt Joh. alles in die Kraft dieses 'Worts' ein, 1,13, wie dieser Tatsache analog Jesu offenbarendes Wort niemanden ausschließt (den Ausschluß macht der Mensch selbst). Die ersten vier Kapitel dieses Evangeliums deuten dies Faktum sinnbildlich. Das Prologkapitel betont des Logos Einwohnung im Christus zur Ermöglichung seiner geschichtlichen Existenz. Vom Christus gelöst bleibt er der 'Welt' unfaßbar. Auf diesem Weg wird das 'Wort' Bindeglied zwischen der Gotteswelt und der offenbarungslosen 'Welt'. Es ist die Brücke, auf der Gott, nicht als ein Abstraktum, als leerer Begriff, sich zur Menschheit begibt. Im 2. Kapitel wird die Offenbarungskraft des im Christus persongewordenen 'Worts' am ersten 'Zeichen' erfahren: „Er offenbarte seinen Lichtglanz", 2,11. Der 'Lichtglanz', die Doxa ist aber die Daseinsform Gottes, wie die 'Liebe' seine Tatweise bezeichnet. Nach Josephus[1] bezeichnet der Doxabegriff „die Vorstellung, die sich ein Mensch über Gott bildet" (Schlatter); diese Doxa hat das Gewicht der Glaubensüberzeugung, sie kann des Glaubens Urheber sein, weshalb Josephus *δόξα* und *πίστις* verbindet. Der 4. Evangelist braucht, wie bereits der Prolog zeigt (s. S. 52f.), *δόξα* völlig anders, nicht im Sinn von Ruhm und Glaubensmeinung[2], sondern immer als 'Herrlichkeit' und 'Ehre'

---

[1] S. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, 1932, 103: *ἡ περὶ τοῦ θεοῦ δόξα*, Apol. 2,179. 234 u. ö.

[2] Vgl. 13,32; 17,5. Die Formel *δοξάζειν ἐν* entspricht der jüdischen כִּבֵּד בְּ (s. Schlatter, Die Sprache, S. 128), vgl. auch 10,9 und die Bemerkungen von J. M. Ballard, St. John, 10,9; 17,5, in Exp. T., 1924, Oct. No. — Eigentümlich urteilt Büchsel a. a. O. 69, daß „bei Joh. *δόξα* in der Bedeutung des

(כָּבוֹד, analog der rabbinischen, nicht der iranischen Doxalehre, s. S. 55). Das trennt ihn vom griechischen Sprachgefühl. Sätze wie 8,54; 11,4 verdeutlichen das; denn daß Gott seinen Frommen ehrt und dieser zur Ehre und Herrlichkeit Gottes handelt, ist dem Juden ein geläufiger Gedanke. Hat nach 2,11 der Christus die Doxa, so ist das kogruent mit 1,14, wodurch der 'Sohn' auf Gottes Seite tritt. Diesem nämlich gehört die 'Herrlichkeit und ihr Thron' als vor der Welt geschaffene Dinge, Gen. r. 1,5. So schimmert durch Jesus und sein Zeichen nach 2,11 Gott selbst hindurch, woher die mit 2,11 ausgesprochene Glaubensfolge für die das 'Zeichen' Wahrnehmenden. Das 'Zeichen' ist das substanzgewordene 'Wort', denn so der Christus spricht, so geschiehts. Das göttliche, sichtbare Geschehn wurzelt im göttlichen, hörbaren Reden, das jenem als sein Urheber vorausgeht. So gehört das 'Zeichen' (s. S. 78 ff.) notwendig zur Offenbarung, als das Tun Gottes, wo das Tun des Menschen seine Grenze hat, 2,3. 7. Dienen die 'Wunder' als Manifestation göttlichen Geschehns, so die 'Zeichen' als Hinweis auf Gott und einen auf ihn bezogenen und zugleich von ihm selbst ausgelösten und ermöglichten Vorgang. Joh. trennt daher im Offenbarungswerk Gottes durch den Christus nie das 'Wort' vom 'Zeichen', nie das Wort von der Tat. Aus diesem Grund offenbart der johanneische Jesus von Anfang an seine 'Herrlichkeit', die der Evangelist bereits in den Prolog projiziert, 1,14, als gegeben mit des Logos Fleischwerdung. Der johanneische Jesus begleitet seine Taten, wie wir früher schon bemerkten, stets mit ausführlichen Reden, bzw. macht Taten zu Ausgangspunkten für Offenbarungsreden, wodurch die Tat als 'Zeichen' Offenbarungswert gewinnt. Eine vom 'Wort' getrennte Tat ist keine Offenbarung, vgl. 2,13—23. — Im 3. Kapitel findet der Übergang von der Gotteserkenntnis zur Heilserkenntnis statt. Ohne jene, im Christus gehörte und ermöglichte und ergriffene, geschieht diese nicht, was dem Nikodemus durch Jesu Rede über die neue Geburt, die 'von oben', nicht vom Menschen, aus Gott, aus 'Wasser und Geist' ihren Ursprung hat, geoffenbart wird, welche Formel den schöpferischen

---

Lichtglanzes, der ... mit der Offenbarung Gottes ... verbunden gedacht wird", fehle. In 1,14 (auch 2,11?); 17,5, 24 muß m. E. die Bedeutung der Lichtoffenbarung Gottes im Christus miteinbezogen werden, sonst wäre die Wahl des Ausdrucks *ἐθεασάμεθα* 1,14, *θεωρῶσιν*, 17,24, unmöglich. Auch 1,5. 7. 9 fordern diese Einbeziehung.

Gottesgeist bezeichnet, der wieder durch das 'Wort' wirkt (Geist ist Sprache), weshalb auch hier auf das vom Christus Geredete der Akzent fällt: „Was wir wissen, das reden wir ..." Die Reihenfolge 'wissen—reden' erklärt sich aus dem offenbarungsbegrifflichbestimmten Standpunkt des Joh. Das Wissen entspringt doch einem vorgängigen 'Gehörthaben'. Gottes Rede zum Christus gibt diesem das Wissen, vgl. 8,55; 7,17. 18; 8,26.38. Diese Reihenfolge widerspricht der jüdischen Dogmatik, die dem vom Hörensagen Bezeugten keine Zeugniskraft zuerkennt. — Im 4. Kapitel ists wiederum nur die Macht des 'Worts', die dem samaritischen Weib den Christus offenbart und es dadurch die Gotteserfahrung machen läßt, was Jesus mit dem Satz betont: „Das Heil kommt von den Juden", d. h. aus dem Besitz und der Kenntnis des prophetischen Worts (der Samariter anerkannte nur den Pentateuch als Norm), das Gott in Geist und Wahrheit offenbart. Weil Jesus mit der Samariterin redet[1], gewahrt sie Gottes Offenbarung in Jesu Messianität, 4,26: „Ich bins, der mit dir redet." Die Fortsetzung (VV. 21ff.) des Gesprächs in der Richtung an die Jünger umschreibt in symbolischer Form Jesu Sämannsarbeit, bestehend in der Aussaat des göttlichen Worts, wodurch Gottes Werk, in seiner Vergegenwärtigung im Christus, sich vollendet. In 4,41. 42 ruht das Glaubensbekenntnis zu Jesus ganz auf dem Gehörthaben seines Worts allein, und wenn am Schluß, 4,53, der königliche Beamte mit Familie 'gläubig wurde durch die Annahme des von Jesus ihm gesagten Worts', so ist das eine Wiederholung desselben Faktums. Das Wort ist also das Offenbarungsmittel, dessen Gott sich bedient durch seinen Christus, mit der Glaubenskraft als seiner Wirkung, die es im hörenden Menschen schafft. Dieselbe Tatsache betont über die ersten vier Kapitel hinaus auch 5,1ff.: Es gibt keine Hilfe ohne das im Christus an den Menschen gerichtete Wort Gottes, 5,8. 11. 24. Das gehörte Wort schafft über die leibliche Heilung hinaus die ewige des 'Lebens', 5,24. So deutet grundsätzlich jedes Kapitel dieses Evangeliums unter

[1] Diese und die Jünger, 4. 9. 27, finden das überraschend. Der Grund dafür liegt nicht im rassen- und religionsgeschichtlichen Gegensatz allein (vgl. Jesu anderes Verhalten Mt. 15,23), vielmehr darin, daß der Offenbarungsempfang ausschließlich auf Israel bezogen gedacht war, 4,22. Durch sein Verhalten zu dieser Frau bestätigt und festigt Jesus die Schrankenlosigkeit der wahren Offenbarung.

verändertem Bild und Ereignis bis zum Passionsabschnitt[1] die Offenbarungsmacht und -notwendigkeit des 'Worts', und selbst der Zeitraum zwischen öffentlicher Wirksamkeit und Gefangennahme wird nur durch Rede ausgefüllt, Kpp. 13—17, die zur Darstellung desselben Zeitraums durch die Synoptiker höchst seltsam kontrastiert. Es ist klar, daß bei der Tendenz des 4. Evangeliums, Jesus als den absoluten Offenbarer darzustellen, auch sein wahres Verhältnis zu Gott und 'Welt' bis zu seinem Weggang äußerst scharf dargestellt werden muß, eben in dem Moment, der 'die Erfüllung seiner Zeit' (vgl. 7,6) gebracht hat. Die großen Redenkapitel vor der Passion sind eine notwendige Ergänzung zu der Offenbarung in Kp. 12; sie vollenden die Offenbarung, weshalb in ihnen nun auch die endgültige Scheidung zwischen Jüngerkreis und 'Welt' ausgesprochen ist, 12,31f. 48; 14,17 usw. Das 'Wort' hat daher richtende, kritische Kraft, positiv und negativ, als Zusprechung der 'Gnade' und des 'Gerichts' im überzeitlichen Sinn, es erhält damit eschatologische Bedeutung (8,11. 32. 37. 47. 51; 5,24. 25; 12,47ff. usw., s. Abschnitt 7, S. 123ff.). Nur das 4. Evangelium spricht diese Tatsache so unverhüllt aus, eben weil es Gottes Offenbarung schlechthin in das 'Wort' verlegt, dieses aber ein göttliches Tun notwendig miteinschließt, vgl. 12,28b mit 12,31; 12,47. 48 usw. daher die Befestigung des 'Worts' im Erfüller des göttlichen Willens, Christus, weshalb der 4. Evangelist gerade beim Ausgang des Lebens Jesu ohne Schwierigkeit eine eschatologische Rede weglassen kann; denn alles Zukünftige ist durch das jetzt gesprochene 'Wort' Gegenwartstatsache geworden: Die Jüngerschaft ist als Reichsgemeinde, weil im Besitz dieses 'Worts', bereits da, wie der Herr selbst feststellt: „Ihr seid nicht von der Welt", 15,19, weshalb den Jüngern dasselbe Schicksal begegnet wie dem Herrn, 15,18. 19, vgl. 7,7.

Hat nun der 4. Evangelist den Begriff des 'Worts' eingeführt zur Bezeichnung der Offenbarung als Wirklichkeitstatsache in Jesus

[1] Die präzise Form der Passionsabschnitte ist kaum durch ein kultisch-liturgisches Moment verursacht (gegen Wetter, Det Urkristna Gudstjänstlivet och Nya Testamentet, 1923), vielmehr durch die Tatsache, daß in diesem Punkt des Lebens Jesu die Offenbarung durch das menschliche Handeln zurückgedrängt ist. Daher fehlen der Passionsgeschichte alle symbolischen Züge bis an die, die sich an das Handeln des Christus heften, solang er innerhalb der Jüngergemeinde noch wirken kann (Abendmahl, Fußwaschung?). Göttliches Tun spricht stets im Symbol; die Abschiedsreden, Kp. 15, sind dafür typisch.

dem Christus, und hat diese Offenbarung universalen Bezug, wie bereits im Prolog angedeutet wird, 1, 3. 9 (nicht daß damit wirklich jeder Mensch in der Offenbarung stünde, 1, 12; die 'Juden' haben sie ja verworfen), so stellt sich damit die Frage: Kann man bei dieser Sachlage noch von 'johanneischer Mystik' reden? Mystik hat's doch mit 'Schau', nicht mit dem hörbaren, von außen zum Menschen gesprochenen 'Wort' zu tun. Nach Schweitzer[1] ist die Lehre des johanneischen Christus „die mystische von der Erlösung durch das Sein im Logoschristus". Und nach Schneider[2] soll die johanneische Mystik „grundlegend anders orientiert sein als die paulinische", weil die eschatologischen Ereignisse sich bereits vollzogen haben. Wann gesteht man, daß der johanneische Christus überhaupt keine mystische Lehre vorträgt, eine solche gerade durch die eigentümliche Anwendung des Logosbegriffs abwehrt? Hat denn der 4. Evangelist das Christus-Wort getrübt? Unmöglich. Die Mystik aber trübt das 'Wort', wie es der griechische Intellekt und Moralismus (und auch der Ästhetizismus) getan haben vom 2. Jh. an. Beim 4. Evangelisten findet sich keine Spur derartiger Trübung, sowenig wie eine Kultmystik oder Sakramentsmystik (das Sakrament spielt eine große Rolle in dieser Schrift, aber nicht im Sinn der hellenistischen und griechischen Theologen des 2. Jh., s. Abschnitt 4, S. 84, vor allem S. 90ff.). Ich weise hier nur auf die unerbittliche Ausschaltung der Bedeutung des 'Fleisches' an sich, ja selbst des Christusfleisches (bei aller Betonung des 'Fleisches', s. S. 24f.). Den fundamentalen Unterschied des 4. Evangelisten vom Griechentum macht der Vergleich mit den späteren Apologeten sichtbar, bei denen der Christus-Name neben dem Logosbegriff z. T. völlig verschwindet; bei Joh. ist gerade das Umgekehrte der Fall. Die unweigerliche Tatsache der Abfassung dieses Evangeliums unter dem Blick der Offenbarung Gottes in Jesus und seiner Bewertung von da aus, bricht der Behauptung von 'mystischer Lehre' die Spitze ab. Offenbarung schließt Mystik aus! Der Mystiker bedient sich und bedarf keines Mittlers, er will unmittelbaren Bezug zu Gott. Mystik entsteht, gleich welcher Art, nur da, wo die Offenbarung unvollkommen ist. Joh. aber stellt Jesus dar als den Bringer der vollendeten Offenbarung. Man vergegenwärtige sich stets, daß der das Evg. eröffnende Logosbegriff nur 'Wort', nicht auch Denk-

[1] Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, S. 340.

[2] Eschatologie und Mystik im NT., 1932, ZſThuK., 126.

vermögen bedeutet. Der Mystiker ergreift Gott durchs Denken und Wissen, auch der Willensmystiker regelt den Willen nach dem Denken. Nach Joh. ist Gott nur als der im Christus redende, vom Menschen also als der gehörte wahrnehmbar. Paulus hat Mystik, weil nicht das 'Wort' Zentrum seiner Verkündigung ist, sondern das Werk des Christus, d. h. das, was Jesus den Gläubigen erworben. Der 4. Evangelist nimmt einen andern Standpunkt ein. Redet er z. B. von einem 'Sein im Vater', so hat diese Formel keinen mystischen Gehalt, weil der Christus mit der Offenbarung identisch ist nach 1,13. Das Sein des Mystikers in Gott spricht die Aufhebung eines inferioren Seins im göttlichen aus, als einen zwischen zwei grundverschiedenen Seinsweisen sich ereignenden Prozeß. Der Christus hat aber nicht seine Existenz in der göttlichen zu vernichten, um dadurch die göttliche allein zu erhalten. Das Sein des Christus in Gott und Gottes in ihm, 10,30 u. ö., trennt sich bereits dadurch vom mystischen Wandlungsprozeß, daß 1. nicht zwei verschiedene Existenzen sich einen, 2. das Sein des Sohns im Vater immer als das einer Willenseinheit, nicht Wesenseinheit beschrieben ist, weshalb der johanneische Christus das 'Bleiben', nicht das 'Sein' betont. Gegen alle Mystik spricht ferner die Übertragung dieses Verhältnisses von 'Vater' zu 'Sohn' auf das von Jesus zu den Jüngern, unter eben demselben Bild des 'Bleibens', 6,56 (vgl. die Betonung des 'Bleibens in ihm' im 1. Joh.-Brief). Dem echten Mystiker sagt aber das unter 'Gotteskindschaft' verstandene Verhältnis zu wenig. Es ist überhaupt zu betonen, daß der 4. Evangelist ein Sein Gottes im Menschen außer der Aufnahme des göttlichen Willens durch den Menschen nicht kennt (1. Joh. 3,14 gibt diesem theoretischen Satz praktische Gestalt: in Gott ist nur und Gott in ihm, wer die Brüder liebt, diese Forderung oder Tatsache aber wiederum nicht als Ergebnis ethischer Spekulation, sondern als Schluß aus dem Verhalten Jesu selber zu seinen Jüngern). Das 'aus Gott geboren sein', 1,13, hebt die menschliche Existenz radikal auf[1], Gott wohnt nicht im Menschen, dieser partizipiert nur an Gott durch die Herrschaft des göttlichen Willens über den mensch-

[1] *ἐξ αἱμάτων* ist eine jüdische Wendung (1,13). Sie verdeutlicht den Kontrast zwischen dem bisherigen und dem durch Jesus geschaffenen 'Leben'. Vom menschlichen 'Willen' redet Joh. in diesem Zusammenhang, weil der Wille Gottes die Schöpfung begründet, vgl. Apk. 4,12. Der Gedanke an diesen erzeugt den an jenen.

lichen bis zur Vernichtung dieses letztern. Das ist nicht das Wechselverhältnis des ‘du in mir’ und ‘ich in dir’, oder ‘das bist du’, worin zwei Bewußtseinsinhalte sich einen. Das Wort ‘bleibt in mir’ (dem 15. Kp. geläufig) oder ähnliche Formeln, wie 6,56; 1. Joh. 2,6. 24; 3,6. 9. 24; 4,15. 16; Ev. 17,21 f. bezeichnen kein Immanenzverhältnis, sie deuten die Willenseinheit, die durch die Aufhebung der Verfügung des Menschen über sich selbst im göttlichen Willen zustande kommt. ‘In Gott’ ist nur, wer ‘aus Gott’ ist, die ‘Geburt aus Gott’, die wiederum die Existenz ‘in Gott’ dokumentiert, ist ein passives Erfahrnis, 1,13 (wie auch in Kp. 6 die persönliche Bemühung des Menschen, zu Gott zu gelangen, als vergebliche erklärt ist). 1,13 spricht den absoluten und also bleibenden Unterschied von Gott und Mensch klar aus. Nur der in der Offenbarung stehende Mensch befindet sich auf Gottes Seite, der andre nicht; jenem aber fehlt die eigene Macht, er befindet sich jetzt unter dem Machtbereich des Christus, 17,2, damit aber in der neuen Existenz des ‘Lebens’, 17,3. Wo der ‘Sohn’ die ihm vom ‘Vater’ gegebene ‘Macht’ auf den Menschen anwendet, schafft er diesem auch die kongruente Existenz. Die Wirkung der Offenbarung ist vom Menschen eine erfahrene, keine selbst erzeugbare, trotz 1,12. Joh. berührt sich hier mit Pauli Geständnis Rm. 7,18, Phil. 2,13. Das ist wiederum ungriechisch. Die Ansicht einer Verwandtschaft der menschlichen Seele mit Gott, wie sie z. B. Philo und Josephus vertreten, mißbilligt Joh. Er unterscheidet aber auch nicht wie die Rabbinen (Hillel und Meir) zwischen Seele und Leib oder Natur. Er unterstreicht nur ein Faktum: Das der absoluten Unvereinbarkeit von menschlichem und göttlichem Willen, mit der Folge, daß der menschliche vernichtet werden muß, soll er die Offenbarung annehmen können. Das ist für den 4. Evangelisten das eschatologische Ereignis, daß es diese Tat vollzieht zugunsten der ‘Glaubenden’. Für die andern Menschen gibts nur totale Vernichtung, nicht allein des Leibes; denn die beiden Gebiete Gott und Natur wirken gegeneinander als Offenbarung und Offenbarungslosigkeit. Der voreschatologische Zustand entspricht dem der Herrschaft des menschlichen Willens, der dem göttlichen das Recht weigert. Der durch den Christus gebrachte neue dreht dieses Verhältnis um. In diesem Vorgang zeigt sich des 4. Evangelisten vollkommene, jede Neutralität ausschließende ethische Forderung und Erfahrung. Er schreibt diese Änderung Gott und dem Christus als

das Ergebnis des menschlichen Ja zu seinem Wort zu. Diese konstante Betonung des göttlichen Willens als Gegensatz zum menschlischen ist wiederum echt palästinisch. Die Erfüllung des Gotteswillens hat in der alten Welt kein Volk strenger betont als das jüdische. Es bleibt für Joh. bedeutsam dieser jüdische Hintergrund, daß er zur Gottes- bzw. Christuserkenntnis den Gehorsam zum göttlichen Willen stellt und jene geradezu von diesem ableitet, 7,17. So wehrt er die Mystik ab, indem er die Gottes- und Christuserkenntnis und die daraus erfolgte Gemeinschaft von Gott und 'Gläubigem' nicht in einen Denk-, sondern in einen Willensakt auflöst. — Eine weitere Erwägung widerlegt die Behauptung mystischer Gedankengänge in diesem Evangelium. Warum fehlt denn z. B. der gerade für die mystische Gedankenwelt charakteristische Begriff *μυστήριον* in dieser Schrift? Schneider (a. a. O. 276) findet das auffällig. Das ist gar nicht sonderbar bei der Abfassung dieses Evangeliums vom Offenbarungsbegriff aus. Innerhalb dieses gibts kein 'Geheimnis' mehr (vgl. 16,5! 23!), für keinen, der die Offenbarung annimmt, 1,9 '... jeden Menschen ...' Dagegen für die Apokalypse ist dieser Begriff typisch (1,20; 10,7; 17,5. 7), weil der Apokalyptiker nicht von der vollendeten Offenbarungstatsache aus schreibt. Der Christus des 4. Evg. enthüllt den Jüngern alles, 1,51 [1], auch 16,12 spricht für eine völlige Offenbarung durch das Wort. Der Christus des 4. Evg. kennt keine 'Geheimnisse des Gottesreichs', vgl. Mk. 4,11, Mt. 13,11, Lk. 8,10; er trennt sich darin auch von Paulus, vgl. Rm. 11,25; 16,25; 1. Kr. 2,1. 7; 4,1; 13,2; 15,51. Dieser 'geheimnislosen' Offenbarung entspricht die Aussage 14,23: Gott und sein Offenbarer Christus kommen zum Gläubigen und machen Wohnung bei ihm. Die Bewegung zur neuen Existenz des Gläubigen geschieht von Gott aus, 6,2. Im Bereich der Mystik wäre diese Anschauung

[1] Diese Stelle als mystische Schau zu deuten, ist verfehlt, die Anlehnung an Gen. 28,12 verbietet sie. Der Bezug zum Auferstehungsereignis (Windisch, ZNW., 1932, S. 199ff.) oder zur Taufe Jesu durch Johannes (Goguel, Jean Baptiste, 1928) hat nur hypothetischen Wert. 1,51 besagt: Jetzt bricht die Offenbarung an und vollendet sich. Die 'Engel' machen durch ihr Herabsteigen auf Jesus und ihr Hinaufsteigen von ihm seine direkte und bleibende Verbundenheit mit dem Quell der Offenbarung sichtbar. Der Christus allein vernimmt der Engel Botschaft, zum Menschen reden sie nicht mehr (wie im alten Bund). Der Jünger Verkehr mit dem Christus sichert ihnen den bleibenden Anteil an dessen Offenbarungsbesitz.

ganz unmöglich. So ist auch der Terminus der 'Wiedergeburt', den man immer gern als Beweis des mystischen Einschlags in diesem Evg. angesehen hat, frei von mystischer Farbe, zumal Joh. gar nicht von einer 'Wiedergeburt redet[1]. Gerade 1. Joh. 3, 9 widerlegt die Deutung von 3, 1ff. als 'Wiedergeburt'. Die Briefstelle sagt: „Aus Gott geboren", welcher Wendung entspricht Evg. 3, 1: *ἄνωθεν*, womit nichts Wiederholtes, vielmehr ein total Neues verlangt ist, was aber durch das 'Wort', nicht durch einen Kultakt oder menschlichen Willensakt geschieht. Der Ausdruck *ἄνωθεν* schaltet ein mystisches Verständnis der Gottesgemeinschaft aus. Das Wort *ἄνω* bedeutet = *οὐρανός* = כִּלְפֵּי מַעְלָה = vor Gott, und שֶׁלְּמַעְלָה = Oberer, d. h. Gott[2]. Der Ausdruck ist jüdisch = מִלְּמַעְלָן. Schlatter[3] läßt die Frage offen, ob er bedeute 'von neuem', 'von vorn an', oder = *ἐξ οὐρανοῦ* = *ἐκ θεοῦ*. Man darf ruhig behaupten, daß er letztres bedeutet. Denn das griechische *ἄνωθεν* heißt nie 'wiederum'. Von 'Wiedergeburt' kann man daher nicht reden, sondern von der 'Geburt von oben', d. h. aus Gott geboren werden[4], also ganz anders werden als man bisher war. Ist die Formel 'aus Wasser und Geist', 3, 5, eine Auslegung dieser Wendung, dann bezeichnet sie eben den Prozeß der neuen Schöpfung gegenüber der alten als 'der aus dem Fleisch', 3, 6. Lehrreich ist, wie Josephus von der Mitwirkung des Geistes bei der Weltschöpfung spricht, Ant. 1, 27: *ταύτης (sc. γῆς) δ' ὑπ' ὄψιν οὐκ ἐρχομένης, ἀλλὰ βαθεῖ μὲν κρυπτομένης σκότει, πνεύματος δ' αὐτὴν ἄνωθεν ἐπιθέοντος.* — Nimmt man gar mit Joh. Jeremias[5] an, daß das griechische *ἄνωθεν* dem aramäischen 'ma 'jan' (Quelle) entspricht, unter Hinweis auf Jes. 12, 3, wo dies = Gott bezeichnet, analog 'mekor' (Quelle Ps. 68, 27) = Gott, so ist der Schluß zwingend: Der johanneische Christus redet nicht von Wiedergeburt, sondern von Neuschöpfung. Christus selbst ist diese neue Schöpfung, weil er *ἄνω* ist, 'von oben her' gekommen, und den an ihn Glaubenden in dieselbe neue Existenz bringt, vgl. 2. Kr. 5, 17

[1] Gegen Schweitzer a. a. O. 14, der die Erlösungslehre bei Joh. „ganz durch die Vorstellung der Wiedergeburt beherrscht" sein läßt.

[2] Vgl. Josephus, bell. j. 5, 400; s. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? S. 34.

[3] Joh.-Kommentar, 87.

[4] Nachträglich finde ich dieselbe Feststellung bei Büchsel, Theol. Wb. z. NT., 1932, 378.

[5] a. a. O. 346.

(Eph. 2,15; 4,24; Kol. 3,1. 10). Der Unterschied zwischen Joh. 3,5; 1. Joh. 3,9 und Justin, Dial. 6,1 (die Schweitzer als konform zusammenstellt) ist schon terminologisch frappant. Justin redet vom Taufwasser, Joh. nicht. Die Wendung 'aus Wasser und Geist' braucht er zur Bezeichnung der Existenz aus Gott und erinnert an Gen. 1,2, wo als Uranfang oder Urexistenz, aus der sich alle andre Existenz gestaltet, nur Gottes Geist und das Wasser sind. Joh. stellt sich mit dieser Formel auf den Boden der Offenbarung, nicht eines Sakraments, und leitet aus ihr jede Existenz ab, was dem außerhalb der Offenbarung befindlichen Menschen allerdings zur Verwunderung Anlaß gibt, 3,7[1]. — Gegen die Annahme 'mystischer Theorien' in diesem Evg. entscheidet ferner die Beobachtung, daß, wo Joh. vom 'Schauen' redet (vgl. 1,51) — das religiöse Denken kommt ohne diesen Begriff nicht aus! —, er diesem Akt stets den des Redens Gottes durch den Christus vorausschickt. Gegen alle Zusammenhänge mit Mystik und ihren höchsten Erscheinungsformen zeugt letztlich 17,11—26. Die Mystik kennt keine Kollektiveinheit wie sie dieser Abschnitt und mehr oder weniger stark das ganze 4. Evg. ausspricht. Der Vater, Jesus, die Jünger — hier sind sie in heiliger Einheit verbunden. Den Satz: „Sie seien alle eins, gleich wie du, Vater, in mir, und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien" (beachte die fünfmalige Wiederholung dieses Satzes innerhalb dieses Abschnitts), spricht kein Mystiker. Weiter wichtig ist die Beobachtung, daß der Christus seine Einheit mit Gott von Anfang an hat: „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater." Keine Mystik ist frei von Sehnsucht, dem Verlangen nach einem absoluten Ruhepunkt; Paulus ist dafür typisch. Wie ganz anders das Johannes-Bekenntnis: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben gekommen sind ...", 1. Joh. 3,14. Jesus kennt kein Hungern und Dürsten nach Gott, Gott ist immer sein Vollbesitz, hier und dort, oder um bildlich zu reden: Der Christus ist eine Brücke, deren Endpfeiler freilich auf zwei ver-

[1] Zur Formel μὴ θαυμάσῃς vgl. 5,28; 1. Joh. 3,13, vgl. Sifre Num. 5,3 § 1: „Wundere dich nicht darüber, daß ..." — Die These von Burch a. a. O. 73f.: „Water and Spirit are antithetical symbols ... water and spirit are irreconcilables", verkennt den at. und offenbarungsbestimmten Ursprung dieser Formel. Die Lesart 3,5 ohne ἐξ ὕδατος ist ganz schlecht bezeugt und beruht auf derselben Verkennung. Die Aussage des Täufers, daß der Christus mit Geist statt mit Wasser taufe, darf hier nicht verglichen werden.

schiedenen Ufern stehen und doch eben als Brücke verbunden sind. Der Christus ist die fertige Brücke, dem Menschen und Mystiker fehlt immer noch der zweite Pfeiler, bzw. der Grund zu dessen Befestigung. Der Mystiker kann nie über seinen Gottesbesitz zugunsten andrer verfügen; Jesus sagt souverän: „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast." Endlich ist das Schlußwort, V. 26, einzigartig in seiner Wirkung: Das Sein des Christus in den Jüngern ist bedingt durch die Offenbarung des Gottesnamens. Der Name umschließt das Wesen. Wesensoffenbarung als Existenzgrund ist unmystisch. Das beschreibt Kp. 10 tiefsinnig. Die Gemeinschaft der 'Schafe' mit dem 'Hirten' entsteht durch das Kennen, Wissen um die Stimme des Hirten[1]; durch dessen Ruf; durch das Hören der Gerufenen und durch deren Nachfolge. Nennt sich Jesus gar die 'Tür'[2], 10,7, so bezeichnet er sich damit als Offenbarungssymbol; denn die Tür ist nach 10,9 der Weg zur wahren Existenz, zum Besitz Gottes. Wer diese hat, hat auch sogleich Glaubensgemeinschaft mit dem die Offenbarung bereits Besitzenden, 10,16. So stammt alles 'Leben' — nicht Erleben! — aus Offenbarung und diese bezweckt nur jenes. Des Philippus Bitte: „Zeige uns den Vater!", 14,8, beantwortet Jesus dahin, daß in seinen Worten die Schau Gottes mitgegeben ist, 14,10. Der johanneische Offenbarungsbegriff ist dadurch auch vom bloßen Wissensbegriff befreit, 15,38. Den Terminus 'erkennen', *γινώσκειν*, braucht Joh. vorwiegend nicht intellektualistisch. Von dem 56fachen Vorkommen im Evg. und 25fachen im 1. Brief, ist 'erkennen' im Ev., 35mal, im Brief 15 (bzw. 18)mal in einem ganz spezifischen, 'johanneischen' Sinn verwendet, nicht als neutrales 'erkennen, wissen, innewerden', im Sinn von Ahnung und ahnendem Begreifen, vielmehr als Glaubens- und Willenserkenntnis schlechthin, die eine Entscheidung, Krisis mitbedingen, vgl. auch 5,28; 8,16; 9,39, neben 1,10f., 5,42; 6,69; 7,17; 8,32f., 10,14f. 27f., 14,7. 17; 17,2. 23ff., wo das 'Erkennen' immer über des Menschen Reichsanteil oder Reichsverlust entscheidet. Das johanneische 'erkennen' trennt sich auch vom Gnostizismus, da es bloß Weg, Methode, nicht Ziel der Religion ist. Ziel und Kenn-

[1] S. S. 120 Anm. 2.

[2] Zur Anwendung dieses Begriffs auf eine Person vgl. die rabbinische Interpretation von Cant. cant. 7,5, die den Ausdruck 'bath-rabbim', das 'Tor der Vielen' auf das Synedrium bezieht.

zeichen des rechten Glaubens ist die, nicht erst theoretisch begründete, Bruderliebe und der Gehorsam zum 'Wort'. Das 'Erkennen' ist der individuelle Ausgangspunkt für das 'Lieben' als des sozialen Endzwecks des Glaubens (vgl. 5,42; 6,69; 10,14.15; 17,3.21f.; 20,31; 1. Joh. 4,16 u. ö., s. Abschnitt 9, S. 135ff.). Offenbarung im johanneischen Sinn bezeichnet daher keine Wissenserweiterung oder Verschiebung des geistigen Horizonts, sie richtet sich stets auf das 'Leben' als auf etwas dem Menschen Vorliegendes, als seine wahre Daseinsmöglichkeit. Ausdrücklich betont 5,24: „Wer mein Wort hört (Präsens, ein immer das Jetzt Betreffendes) und glaubt (kein Wissen) an den, der mich gesandt hat, der hat das Leben." Diese Wendung ist im Doppelsinn des Lebensbesitzes als Gegenwartsgabe des Worts im Christus und als Zukunftsanteil am kommenden Äon, zu fassen, wenn schon der Gläubige durch den Glauben bereits „vom Tod zum Leben durchgedrungen" ist, 6,40 (vgl. 1. Joh. 3,14), d. h. von der bloß geschichtlichen, relativen zur bleibenden, absoluten, von Gott ihm bestimmten Existenz. Dieser Lebensanteil am kommenden Reich als Gegenwartsbesitz bereits hat seinen Grund am gegenwärtigen am 'Wort'. Hier wird der Unterschied zu Paulus sehr deutlich. Der 4. Evangelist, als in der Offenbarung stehend, weiß nichts von einer erst nach dem Tod vollkommenen Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Christus; nach 14,3 ist diese dann eintretende Gemeinschaft keine Steigerung, sondern nur Fortsetzung (s. Abschnitt 9, S. 135ff.).

Wir wenden uns nun zu der Frage: Mit welchen Begriffen bringt der Johannes-Evangelist die Offenbarung außerdem zur Darstellung? Neutestamentliche Offenbarungstermini sind: *ἀποκαλύπτειν, γνωρίζειν, δεικνύναι, δηλοῦν, φανεροῦν*. Der Begriff *ἀποκαλύπτειν* fehlt in der johanneischen Literatur. Auffällig ist er in den 'johanneisch' klingenden Stellen Mt. 11,25f., Lk. 10,22. *γνωρίζειν* begegnet 15,15 und 17,26 (nicht in Briefen und Apk., auch nicht in Mk. Mt.). *δεικνύναι* steht im Joh.-Ev. 7mal (Apk. 8mal, nicht in Briefen; den Synoptikern geläufig.) *δηλοῦν* fehlt Joh. und den Synoptikern; *φανεροῦν* begegnet im Joh.-Ev. und 1. Joh.-Brief je 9mal (2mal in Apk., nicht bei Mt. Lk., 3mal bei Mk.). Als Offenbarungstermini braucht Joh. also nur *γνωρίζειν, δεικνύναι, φανεροῦν*; außerdem aber die von ihm spezifisch verwendeten Begriffe *ἀκούειν, βλέπειν, θεᾶσθαι, πέμπειν* und den Semeionbegriff, abgesehen von Substantiven wie 'Wahrheit — Licht — Leben' und andern

Symbolbegriffen wie 'Weg — Tür — Hirt — Weinstock — Brot — Wasser des Lebens — Fleisch — Auferstehung' (darüber s. S. 112ff.). Der 4. Evangelist gebraucht γνωρίζειν einzigartig, als nur von Jesus gesprochen und in der Verbindung mit 'hören' und dem göttlichen 'Namen'. Dieser Begriff spricht offenbar Jesu besondres Verhältnis zu Gott aus als eines einzigartigen Vertrauensverhältnisses. Interessant ist, daß auch Josephus den 'Jünger' im Verhältnis zum Meister als γνώριμος bezeichnet, bell. j. 1, 649: λόγον καθίεσαν εἰς τοὺς γνωρίμους[1]. Der Meister vertraut seinem Jünger das Wort an, so Gott seinem Sohn, dem Christus. Denn beide Begriffe, hören und Name, gehören in das Reich des Worts. Die Voraussetzung der Bekanntmachung und Annahme des Worts ist das Hören auf dasselbe, und der Name umfaßt alles vom Wort über Gott Ausgesagte und Erfahrbare, 15, 15; 17, 26. Wie der Christus der Vertraute Gottes ist, so will er zwischen sich und seinen Jüngern dasselbe Vertrauensverhältnis begründen: Die Offenbarung geht vom Vater zum Sohn und vom Sohn zum Jünger. — Der Terminus δεικνύναι erhält schon symbolfähigen Sinn durch sein siebenfaches Vorkommen, das Symbol aber steht im Dienst der Offenbarung. Während die Apk. δεικνύναι achtmal neutral (wie die Synoptiker) braucht, verwendet Joh. es nur in Verbindung mit offenbarendem Geschehn; in 2, 18 ist's kopuliert mit dem 'Zeichen'; 5, 20 beschreibt es zwiefach das Offenbaren des Vaters gegenüber dem Sohn, mit dem bedeutsamen Ergebnis für die Jünger: ἵνα ὑμεῖς θαυμάζετε. 10, 32 bezeichnet es das Offenbaren der Werke des Vaters durch den Sohn an die Jünger; in 14, 8 heißt das den Vater offenbarende Tun des Christus δεικνύναι: δεῖξον τὸν πατέρα, vgl. 5, 20. Es handelt sich hier wohl um das Schauen Gottes in einem Gesicht, doch mit Unterschied zu den Schauungen des Apokalyptikers. 20, 20 offenbart sich Jesus als der Auferstandene durch das 'Zeigen' seiner Stigmata. Auch da dient das 'Zeigen' besondrer Offenbarung. — Im Evg. (nicht durchgängig so im 1. Brief) gebraucht Joh. 9mal den (Mt. Lk. fehlenden) Begriff φανεροῦν und φανεροῦσθαι (2mal in Apk.) zur Darstellung des offenbarenden Tuns Jesu, bzw. seiner Selbstoffenbarung und seines Offenbarwerdens; in letzter Bedeutung 1, 31; 21, 1 (2mal); 21, 14; in erster Bedeutung 2, 4; 7, 4; 9, 3; 17, 6. Letztere Stelle bezeichnet mit diesem Ausdruck zugleich Jesu

[1] Und andere Belege bei Schlatter, Die Theologie des Judentums, 206.

Lehren als offenbarendes. Auch die scheinbar neutrale 3, 21 verleiht φανεροῦν durch die Verbindung mit dem 'Licht' eine besondre Farbe. Hat Jesus sich selbst das 'Licht' genannt, so wird auch das im Anschluß an den Christus getane Menschenwerk als lichtvoll-göttliches 'offenbar'.

So erhalten diese drei Termini: *γνωρίζειν, δεικνύναι, φανεροῦν* (*φανεροῦσθαι*) durch ihren Bezug zum Offenbarungsbegriff bei Joh. eine sie vom übrigen nt. Gebrauch streng unterscheidende Bedeutung. Genau nun so die andern: *ἀκούειν, βλέπειν, θεᾶσθαι, πέμπειν, σημεῖον*. Auch diese Begriffe erfahren durch die offenbarungsbegriffliche Verbindung zwar nicht eine Begriffsumgestaltung, aber doch eine spezifische Sinnumwertung, eine Inhaltverschiebung, wie es überhaupt dem diesem Evg. eigentümlichen Offenbarungsbegriff, seinem Charakter als Offenbarungsrede zuzuschreiben ist, daß es grundsätzlich gewisse Begriffe verschiedendeutig anwendet (vgl. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34; 3, 17; 8, 15. 26; 5, 22; 8, 16; 9, 39; 11, 11 ff.; 12, 31; 2, 4; 7, 30; 8, 20, vgl. 7, 6 f.; 8, 40. 45. 46. Die Begriffe 'erhöhen' und die 'Stunde' im Sinn von Kreuzerhöhung und Erhöhung zur Herrlichkeit und Todesstunde wie Verklärungsstunde und Offenbarungsstunde; der Begriff 'richten' als 'verurteilen' und als 'Krisis'; der Begriff 'Wahrheit' formal und neutral und zugleich offenbarungsbegrifflich bestimmt (wobei es sich, wohlverstanden um Begriffsneuanwendungen, nicht um Begriffsneubildungen handelt)). Solche Begriffsdoppelsinnigkeit wie überhaupt der Sondergebrauch als sonst rein hellenistisch angenommener Begriffe ist nur möglich innerhalb der Offenbarungsrede, in der die Darstellung der 'obern' Welt in ihrer Projektion auf die 'untere' Welt geschieht. Das Ineinander zweier Welten, bzw. der Durchbruch der einen 'Welt' in die andre 'Welt' verursacht auch die Umbildung der Sprachbegriffe, d. h. ihrer Inhalte. Wie anders ließe sich sonst die Welt der Offenbarung aussprechen in der Welt der Nicht-offenbarung? Daraus erklärt sich z. B. auch die Seltsamkeit, daß nach diesem Evangelisten die 'Welt' als Gottes Welt doch vom 'Fürsten dieser Welt', dem Satan, regiert wird, und daß, wo der Satan sein Werk vollbracht hat und fortgegangen ist, sich Gottes Herrlichkeit machtvoll offenbart, vgl. 13, 31: „Als er fortgegangen war (Judas, in den der Teufel gefahren war), sprach Jesus: Jetzt ist verherrlicht — oder mit Lichtherrlichkeit angetan — des Menschen Sohn, und Gott

ist in ihm verherrlicht." Derselbe Vorgang vollzieht sich in der Versuchungsgeschichte, ohne daß die Synoptiker dies Offenbarungsgeschehnis betonten (Mk. deutet es an, 1,13; hier zeigt sich wieder, daß der 4. Evangelist den Mk.-Evangelisten offenbarungsgeschichtlich gelesen und verstanden hat): Als der Versucher ihn verließ, traten die Engel zu Jesus und die Tiere und sie dienten ihm, d. h. der Zustand, wo Gott und Mensch eins waren, der Paradieszustand offenbart sich da, wo der Satan überwunden worden ist mit dem Wort Gottes, die neue Welt ersteht, wo die alte zerbrochen.

Wie der 4. Evangelist ausschließlich vom Offenbarungsstandpunkt aus denkt und schreibt, zeigt vor allem der Begriff *ἀκούειν*, hören. Das Hören ist die äußere Aktion und Reaktion des Menschen auf das Reden Gottes, wie das Glauben die innere ist; es bezeichnet mithin das Empfangsmittel der Offenbarung; diese erhält so durch den Begriff des Hörens (wie andrerseits durch den des Glaubens und des Worts) ihre genauere Bestimmung. Alles Hörbare und Gehörte entspringt aber außerhalb des Menschen. Das 'Hören' erweist also den göttlichen Ursprung der Offenbarung. Ein andres Empfangsmittel der Offenbarung, d. h. primäres, kennt der 4. Evangelist eigentlich nicht. Denn erst mit dem Hören schweigt der Mensch und läßt Gottes 'Wort' allein zu Kraft und Geltung kommen; es bezeichnet des Menschen Grenze und damit zugleich den Punkt, wo Gott einsetzt. Man könnte zwar das 'Glauben' als ein zweites Offenbarungsempfangsmittel neben dem 'Hören' ansehen, aber jenes ist mit diesem bereits mitgegeben; denn nach Joh. ist der Akt des Hörens (Hinhören) schon Ausdruck positiver Stellungnahme zum 'Wort', da er den Hörakt als bewußten, nicht spontanen betrachtet; das pneumatische Hören ist 'Glaube' oder wird zum 'glauben'. Dies Moment trennt den 4. Evangelisten wieder vom Hellenismus, der das 'Schauen' als primäres und höchstes Mittel des Offenbarungsempfanges und der Offenbarungserkenntnis erklärt. Joh. stellt das 'Hören' v o r das 'Sehen', 1. Joh. 1, 1. 5, und durch die Formel 'Wort des Lebens' für Christus wird auch das Sehen eigentlich zu einem Hörakt, denn das Wort wird gesprochen, darum gehört, und nur als fleischgewordenes im Christus ists auch sehbar. Das Schaumoment als Offenbarungsaneignungsmittel ist sekundär, wenn nicht überhaupt ausgeschaltet, 6, 26; 7, 3. 4! Der johanneische, wie der synoptische Christus gehen darin zusammen, daß sie Gottes Wirken

in die Verborgenheit legen (Ablehnung der Zeichenforderung; Gebet im Kämmerlein; Ruf des synoptischen Christus: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" Beachte den schroffen Wechsel von 'sehen' als Vorwurf, Mt. 11,7.8.9, und 'hören' als Mahnung, Mt. 11,15!). Für den 4. Evangelisten ist der Hörakt (neben dem Glaubensakt, der jenen voraussetzt) daher über bloß Vorbereitung des Offenbarungsempfangs, 1,37, geradezu dieser selbst, 3,33 (das durchs Hören angenommene Zeugnis beglaubigt Gottes Wahrhaftigkeit); 5,24. 25. 28. 37; 6,45. 68. 69 (das Hören der Christusworte ist Glaubens- und Erkenntnisgrund); 8,41. 43 (das Nichthören ist Ursache des Mißverstehens); 10,2. 4. 5 (Betonung der zu hörenden Stimme); 10,27 (das Hören als Beginn der Nachfolge); 12,47. 48 (das Gericht die Folge des nicht mit dem Bewahren verbundenen Hörens des Christusworts). Es entspricht auch hier der sogenannten doppelsinnigen Anwendung gewisser Begriffe, daß Joh. nach 8,47. 48 die Möglichkeit und Fähigkeit des Hörens im Sein 'aus Gott' befestigt. 'Hören' ist somit einerseits eine Bewegung vom Menschen aus, andrerseits eine von Gott veranlaßte Tätigkeit — Offenbarung und Offenbarungsempfang werden dadurch als etwas grundsätzlich von Gott Gewirktes beschrieben (vgl. 11,9. 10, wo das 'Licht' in einem Atemzug einerseits als etwas außer dem Menschen, andrerseits als etwas im Menschen Befindliches genannt wird).

Auffällig ist die johanneische Kombination von 'hören' mit den Begriffen 'sehen' (*ὁρᾶν* und *θεᾶσθαι*, 3,32; 5,37, vgl. 8,26. 38; 1. Joh. 1,3), 'wissen', 4,42, 'glauben', 5,24, 'folgen' oder 'nachfolgen', 1,37. 41; 10,27, vgl. 10,16; 'mitteilen', 1. Joh. 1,3. 5; 3,11; Ev. 16,13. 14. 15. Alle diese Begriffe haben bei Joh. eine Eigenprägung, von *ἀγγέλλειν* weg bis zu *πιστεύειν*. Wenn bei dem seltenen *ἀγγελία* und *ἀγγέλλω* der „Evangelium-Gedanke mitzuschwingen scheint"[1], so bedeutet das so viel, daß der Offenbarungsgedanke diese Begriffe mitbestimmt. Denn das 'Evangelium' als 'Botschaft' ist das Wort Gottes durch den Christus an die Gemeinde. Es kann sich innerhalb unserer Aufgabe natürlich nicht darum handeln, eine Begriffsgeschichte dieser Termini zu geben, aber jede eingehende Prüfung genannter Stellen bestätigt den Eindruck, daß hier kein andres als das Offenbarungsmoment sinnbildend und begriffsbestimmend gewirkt hat, vgl. auch 5,25: das 'Hören' führt zum 'Leben',

[1] Schniewind, in: Kittel, Theol. Wb. z. NT., 1932, 61.

die Nichthörenden bleiben im 'Tod', d. h. sind bereits im Nichthören tot, als aus der Offenbarung sich herausstellend; 6, 45: das Hören Gottes führt zum Sohn und umgekehrt; 8, 43: die Juden, als unfähig zu hören, sind dem Gericht verfallen; 1. Joh. 1, 3: das Hören und Sehen, verbunden mit der 'Mitteilung', führt zur Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn; vgl. daneben die 42 Stellen neutralen Gebrauchs von 'hören' in der johanneischen Literatur. — Für *βλέπειν*, sehen, gilt ein gleiches wie für 'hören'. Kommt 'sehen' in geschichtlicher Begebenheit vor, so stehts neutral: 1, 29; 9, 7. 15. 19. 21. 25; 13, 22; 20, 1. 5; 21, 9. 20; außerhalb solcher aber metaphorisch: 5, 19; 9, 39 (zweimal). 41; 11, 9. Denselben Gebrauch macht die Apk. Hier entspricht wirkliches 'sehen' wirklicher Situation, 1, 11. 12; 5, 3. 4; 6, 1. 3. 5. 7; 11, 9; 16, 15; 17, 8; 18, 9. 18; 22, 8 (zweimal); metaphorisches 'sehen' dagegen entspricht der Schau innerer Zustände: 3, 18; 9, 20. — Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff *θεᾶσθαι*, den die Synoptiker nur im Sinn von wirklichem Sehen anwenden, Mt. 4 mal, Mk. 2 mal, Lk. 3 mal, ebenso Act. 21, 27, Rm. 15, 24. Bedeutsam ist Act. 1, 11 und 22, 9. An erster Stelle heißt das Hinaufschauen zum Himmel *βλέπειν*, doch das Schauen des himmelfahrenden Christus *θεᾶσθαι*, genau so 22, 9. Dieses Verb bezeichnet also einen 'himmlischen' Vorgang, etwas dem Offenbarungsbereich Angehörendes. Der 1. Joh.-Brief kennt *θεᾶσθαι* nur in diesem Sinn, 1, 1; 4, 12. 14, ebenso Joh. 1, 14. 32; neutral bloß 1, 38; 4, 35. In 6, 5 wird es als literarische Formel gelten müssen: „Er hob die Augen auf und sah", analog der Formel: „Er tat den Mund auf und sprach", Mt. 5, 2, vgl. Hiob 3, 1; 33, 2; Dan. 10, 16 (7, 2), Sir. 15, 5; 22, 22; 24, 2; 51, 25. — Ausgesprochen im Dienst des offenbarenden Wirkens Gottes steht der Begriff *πέμπειν*, senden, schicken, 4, 34; 5, 23. 24. 30. 37; 6, 38—40. 44; 7, 18. 28. 33; 8, 16. 18. 26. 29; 9, 4; 12, 44. 45. 49; 13, 20; 14, 24; 15, 21; 16, 5; er charakterisiert dieses geradezu und begegnet nur im Zusammenhang mit diesem, indem er Gottes Wort und Sendung im Christus als überzeitliches und übergeschichtliches Tun darstellt, d. h. als offenbarendes, erlösendes, auch durch die Sendung 'von oben her', vgl. die Wendung *ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός* 3, 34; 5, 30. 38; 6, 29; 17, 3 (vgl. Gal. 4, 4).

Diese Beispiele dürften genügen zum Erweis, daß durch den Einfluß des Offenbarungsmoments Sprachform wie Sprachinhalt ihre Sonderprägung erhalten haben. Das 4. Evangelium wie der 1. Joh.-

Brief sind ja vom Gesichtspunkt der Gottesoffenbarung in Jesus dem Christus geschrieben, sie geben sich bewußt als Offenbarungsrede. Mag man die vielfarbige Tönung gewisser johanneischer Termini als sakral, sakramental, spiritualisierend, mystisch, topisch [1], dualistisch usw. bezeichnen — jedenfalls hat der Offenbarungsbegriff entscheidend eingewirkt, und nicht etwa die Mysteriensprache und Kultmystik des Hellenismus.

Diesen bedeutungswandelnden Einfluß des Offenbarungsbegriffs zeigt vor allem der Gebrauch des Terminus 'Zeichen' = *σημεῖον*. Er spielt im 4. Evg. eine einzigartige Rolle [2], indem er die 'Werke' des Christus bezeichnet als Mittel seiner Offenbarung, zugleich mit der Kraft der Glaubenswirkung und der Autorität der Glaubensforderung, 6, 30; 10, 37. 38; 14, 11. 12. Das 'Zeichen' dokumentiert die neue Zeit: „Er offenbarte seine Herrlichkeit." Jesu sieben 'Zeichen' wollen nichts mehr und nichts weniger beweisen als die Gegenwart Gottes und ihre umwandelnde Kraft neuer Schöpfung. Jede Schöpfung ist an und für sich ein 'Wunderzeichen', weil ihre innersten Gesetze verborgen sind. Deshalb begegnet ihr der Unglaube, 4, 48; 6, 30; 12, 37. Bereits die Bemerkung: „Das war das erste Zeichen",

[1] Wohl auch die Betonung der Wirksamkeit Jesu in Judäa (in Galiläa nur 2, 1—12; 4, 43—54; 6, 1—7, 1; 10, 40 Peräa; Kp. 21 am See von Tiberias) und die Hervorhebung der wiederholten Jerusalem-Aufenthalte gründen z. T. im Offenbarungsmoment, zur einprägsamen Bestätigung des Satzes: „Es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme", Lk. 13, 33, vgl. Mt. 16, 21. Der Prophet ist aber Offenbarungsträger. Diese muß sich vor allem da entfalten, wo man die Offenbarung zu haben glaubt: in der Stadt des Tempels und Gesetzes. Die Offenbarung in Israel hat aber auch immer in Jerusalem ihr Ende und ihren Untergang gefunden, Mt. 23, 37, Lk. 11, 49, vgl. Mt. 23, 29, Lk. 11, 47. Zu den Prophetenmorden s. Billerbeck, I 943. 875.

[2] Formal hat Joh. seine Parallelen in der jüd. Literatur, vgl. Wendungen wie *τί σημεῖον* = מָה אוֹת; *σ. ποιεῖν* = עָשָׂה נֵס, eine der Mechiltha geläufige Formel (s. Schlatter, Die Spr. und H. S. 38), vgl. Joh. 12, 37. — *σημεῖον* selbst hat als hebr. und aram. Äquivalent סֵימָן, סִימָן, סִימָנָא und סוּמָנָא; auch נֵס = Wunder. Die Formel 'Zeichen und Wunder' ist at., vgl. Dt. 6, 22; 13, 2; 'Zeichen und Werke' Dt. 11, 3; 'Werke Gottes' Dt. 11, 7. — Josephus braucht *σημεῖον* und *σημαίνειν* von Gottes Selbstoffenbarung an Mose, ant. 2, 276, seiner Namensmitteilung (*προσηγορία* = Tetragramm: *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ — σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγορίαν*), s. Schlatter, Wie sprach Jos. von Gott? S. 52. Es ist ihm ein Offenbarungsterminus. — Für Joh. ist bezeichnend die Zusammenordnung von *λέγειν* und *σημαίνειν*, 12, 33. Der Redebegriff verbindet sich mit dem des Werks; in Werk und Rede vollzieht sich die Offenbarung.

oder „Das war der Anfang der Zeichen, den Jesus machte", 2,11, zum Zweck der „Offenbarung seiner Herrlichkeit (seines Lichtglanzes)", lenkt daraufhin. Nie steht bei den Synoptikern so das Zeichen im Dienst der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu; er lehnt es als Mittel zu diesem Zweck kategorisch ab, wie jede Bekanntmachung seiner Messianität. Man kann geradezu behaupten: Wenn bei den Synoptikern das Merkmal der Offenbarung in der Verhüllung besteht, so beim 4. Evangelisten in der strahlenden Enthüllung. Der synoptische Christus redet in Gleichnissen zur Verstockung, Mk. 4,11, der johanneische in Zeichen und Symbolen zur Klarheit, daß nichts mehr am Christus ungeoffenbart bleibe und er als der Sohn des Vaters wahrhaftig, bevollmächtigt gehört und erkannt werde. Nicht allein in der Überlieferung der 'Zeichen', ihres Inhalts, geht der vierte Evangelist über die Synoptiker hinaus, sondern auch in ihrer Pointe. Wo der synoptische Christus ohne direkten Bezug auf seine Person Gleichnisse spricht, z. B. Lk. 15,1—7, oder hilft, durch Speisewunder, Mk. 6,32ff., wendet der johanneische Christus gleiches oder ähnliches Ereignis sofort ins Persönliche: Jesus wird der Hirt, die Speise, das Wasser, das Brot, der Weinstock. Er selbst wird das, was der synoptische im Bild oder Stoff anwendet, vgl. Lk. 15,1ff. mit Joh. 10,12; Mk. 6,32ff. mit Joh. 6,48.54; Mt. 11,28 mit Joh. 4,14. Der Grund ist durchsichtig: Offenbarungsgabe und Offenbarer sind untrennbar. Die Kraft und die Bedeutung des 'Zeichens' liegt in seinem Spender, nicht in ihm selbst. Dies Moment macht den Unterschied zwischen dem 4. Evangelisten und dem Mandäertum bei allem gemeinsamen Gebrauch derselben Termini als 'Zeichen' sehr deutlich, man vergleiche nur den mandäischen Satz: „Mein Zeichen war nicht das Feuer, nicht das Öl (das Christus salbte); mein Zeichen ist der Jordan lebenden Wassers, dem niemand gewachsen ist" (Mand. Lit. 154,6—7). Das Wasser als solches hat beim 4. Evangelisten gar keine Bedeutung, beim Mandäer bekommt es irgendwie effikativen Wert bei der Taufe: „Gib ihm drei Handvoll Wasser zu trinken" (ebd. 27,10). Es ist zu beachten, daß im 4. Evg. Jesu Handlung als 'Zeichen' gilt, nicht das in dieser Handlung sichtbare oder angewendete und darum von andern als von Jesus auch anwendbare Element, s. z. B. 6,26. Wie das 'Brot' hat auch das 'Wasser' und das 'Fleisch' nur metaphorischen Sinn; das 'Wasser' ist deshalb auch Bild des Geistes, 7,39 (ob die Stelle 4,2, wonach Jesus selbst nicht

getauft hat, von daher eine besondre Beleuchtung und Aufhellung erfährt?). Das 'Zeichen' ist im Joh.evg. also nur Offenbarungsmittel, aber, wenn vom Offenbarer gelöst, absolut wertlos, 6,26; 7,3–6; 3,2. Ignatius hat den 4. Evangelisten recht verstanden, wenn er, wohl in Erinnerung an 7,38, schreibt: „... Wasser, das lebendig ist und in mir redet, inwendig zu mir sprechend ..." (ad Rom. 7, 2). Damit ist die Beziehung zum Spender dieses Wassers, dem Offenbarer sogleich hergestellt. Eine Vermischung beider Momente, daß dem Element, in diesem Fall dem Wasser, einerseits selbst eine Wirkungskraft zukommt, andrerseits es nur übertragenen Sinn hat, findet sich in der Salomon. Ode, 11,6: „Und sprechende Wasser zogen über meine Lippen vom Quell des Herrn die Fülle", und 28,15: Der Gläubige „trägt Wasser in seiner rechten Hand", um die böse Macht zu bannen. Hier ist das Offenbarungsmittel an Dingliches gebunden und dadurch zum magischen, apotropäischen Sakrament gemacht.

Matthäus gebraucht den Begriff Semeion teils streng sachlich, 12,38.39; 16,1.4; 24,30; im Sinn von 'Kennzeichen', 26,48, 'An- und Vorzeichen, Omen', 16,3; 24,3 (24,24 ist Zitat); außer 26,48 steht dieser Begriff aber immer im Zusammenhang mit messianischen Erwartungen, er gehört bei Mt. zum eschatologischen Wortschatz. Denselben Gebrauch machen Mk. und Lk.; Mk. 8,11.12; 13,4.22 (doch nicht in der Bedeutung 'Kennzeichen'); Lk. 2,12 Semeion = Kennzeichen, Typus, ebenso 3,34; Anzeichen, Omen, 21,7.11.25, auch 11,16.29.30 mit messianischem Bezug; ganz neutral 23,8. Eine Sonderstellung beansprucht der Passus im unechten Markus-Schluß, 16,17, indem hier das 'Zeichen' den Glauben dokumentiert, und 16,20 das 'Zeichen' das 'Wort' bekräftigt. Diese Stelle klingt johanneisch, vgl. Joh. 20,30f., 5,20. Ist am Markus-Schluß der johanneische Kreis beteiligt gewesen? Die Kenntnis des Markus-Evg. als Voraussetzung gewisser Eigentümlichkeiten des 4. Evg. haben wir ja bereits betont; es fällt auch auf, daß gewisse Begriffe, die dem 4. Evg. speziell eignen, gerade in diesem Markus-Schluß begegnen, wie z. B. *θεᾶσθαι*, Mk. 16,11,14 (sonst nicht in Mk.); die Kombination von 'hören', 'leben', 'gesehen werden', 16,11; die Formel *μετὰ δὲ ταῦτα*, Mk. außer 16,2 unbekannt (Joh. geläufig 19,38, resp. 5 mal ohne *δέ*; Mk. kennt aber auch die Form ohne *δέ* nicht)[1].

[1] Auffällig ist immerhin, daß (nach einer armen. Handschrift) der von

Für die synoptische Darstellung bedeutsam ist, daß der Christus kein Zeichen tut, weder freiwillig noch gebeten, und redet er davon, so gehören die Zeichen zum kommenden Äon. Nach dem 4. Evg. aber gehören sie zum gegenwärtigen Wirken des Christus —, dieses Evangelium setzt das, was der synoptische Christus dem neuen Äon vorbehält, d. h. für die Zeit der Umwandlung ansagt, also auch für das eschatologische Gericht als Begleitsymptom erklärt, in die Gegenwart Jesu, und mit diesem einzigen Griff wird die Zeichentätigkeit zur Gerichtstätigkeit Jesu jetzt schon, in seiner Gegenwart, vgl. 2,18ff.; 3,2ff.; 4,53. 54; die Auseinandersetzung 5,17—47 gehört auch in diesen Zusammenhang; 6,14. 26. 30ff. usw. Die 'Zeichen' sind mithin die Jesus als Gottes vollkommenen Offenbarer legitimierenden Krafttaten schlechthin. Das 'Zeichen' macht die Offenbarung gegenwärtig, existentiell. Das ist der Grund der johanneischen Vorliebe für diesen Terminus und seinen Sondergebrauch. Bei Josephus z. B. bedeutet *σημεῖον* stets 'Wunder' = *τέρας*, als Ausdrucksmittel des göttlichen Geschehens überhaupt[1]. Das Wunder ist ihm Garant der Prophetie und des Gottesgeists des Propheten. Wie verhält es sich damit beim 4. Evangelisten? Bedeutet dieser Begriff absolut das Zeichen der Erlösung? Auffällig ist, daß Joh. bereits das erste Zeichen, 2,11, als ein messianisches wertet. Des Messias Wirken gilt dem Juden aber als die höchste Offenbarungsform Gottes, als Erlösungserfahrung. Die Kanahochzeit kann nur unter diesem messianischen Gesichtspunkt verstanden werden. Nach rabbinischer Anschauung ist der Tag des Messias der Hochzeitstag, und der Wein ist Symbol der neuen Zeit, vgl. Mk. 2,22, Mt. 9,17, Lk. 5,37, Gen. 9,20; 49,11; Joh. 15,1. Und das 'Zeichen' ist geschehen. Nach Ex. r. 19,9 heißt's: „Wenn das Zeichen der Erlösung nicht da ist, glaubt nicht; denn die Zeit ist nicht nah" (vgl. die johanneische Wendung 'die Stunde ist noch nicht gekommen'). Dachte der 4. Evangelist an einen ähnlichen Satz? Warum betont er denn das 'Zeichen' als das der messianischen Legitimation, vor allem am Schluß seiner Schrift, 20,30. 31, wonach er die Summe seines Evangeliums als Sammlung von 'Zeichen' beschreibt? Die sonderbare Wendung 2,11 'Anfang der Zeichen', besagt wohl: „Anfang der die Erlösung offen-

Papias mit dem Presbyter (oder Jünger?) Johannes zusammengenannte Aristion der Verfasser dieses Markus-Schlusses gewesen sein soll.

[1] Belege bei Schlatter, Die Theologie des Judentums, S. 69.

barenden Zeichen des Christus", wie 11b hervorhebt: „Er offenbarte seine Herrlichkeit (Doxa)." Wichtig ist weiter die Beobachtung, daß von Kp. 2 an Jesus für die große Öffentlichkeit sichtbar ist. In Kp. 1 ist er ihr noch verborgen, nur einer auserwählten kleinen, vom Täufer darauf vorbereiteten Jüngergruppe offenbar; von Kp. 2 an offenbart er sich der Öffentlichkeit, zuerst an einem Hochzeitsfest den 'Laien', bei Anlaß eines zivilen Höhepunkts, daß diese ihn gleich als Messias erkennen und sein 'Zeichen' als seinen messianischen Ausweis begreifen sollen. Die zweite Hälfte dieses Kapitels ist für den, der diesen Zusammenhang erfaßt hat, die logische Fortsetzung der ersten, am Hochzeitstag begonnenen. Mit dem Messias kommt die neue Zeit auch für Tempel und Kultus, für die Priesterschaft, daher 2, 13ff., die Rede von der Zerstörung des alten Tempels und der Bußruf an die Hüter und Verwalter des alten Kults. Wie die 'Juden' deshalb nach dem 'Vollmachtszeichen' fragen[1] (vgl. 1, 25; 6, 30; Mk. 11, 30), 2, 18, und Jesus ihnen als 'Ungläubigen' keines gibt, heißts umgekehrt am Schluß der Hochzeitsgeschichte, wo Jesus auf keinen Widerstand stößt, als Offenbarungswort: „Das war der von Jesus gemachte Zeichenanfang ... und seine Jünger glaubten an ihn." Verweist er die Juden statt der Zeichengabe auf die Tempelerneuerung in seiner Person, so mißt er diesem 'Zeichen' messianischen und symbolischen Offenbarungswert zu. Ebenso 2, 23, wo das 'Zeichen' mit dem Passah zusammengerückt ist, das an die einstige und an die kommende Erlösung erinnert. Dieser Tatsache parallel geht die Betonung der Passahnähe bei dem großen 'Zeichen' 6, 4—14 (vgl. V. 10, was nur

[1] Lohmeyer a. a. O. 94, findet es „charakteristisch, daß in allen Schichten des jüdischen Volkes die Frage erörtert wurde, wer Joh. (d. Täufer) sei, nicht aber, was er verkündete ... Jesus spricht davon, was man zu schauen, nicht was man zu hören hinausging". Die Person stehe für das Volksbewußtsein über ihrer Botschaft. — Das ist nicht verwunderlich, berechtigt daher nicht zu den von Lohmeyer gezogenen Schlüssen. Daß das Volk immer schauen, nicht hören will, ist ein bis heute bestätigtes Gesetz der Volkspsychologie. Die illustrierten Bücher 'ziehen' beim Volk mehr als die bildlosen. Bereits Jesus hat diese Art bekämpft (z. T. schon die at. Propheten): „Wer Ohren hat zu hören, der höre." Das 'schaulustige' Publikum — nicht das hörbegierige! — gehört zum Bestand jeder Epoche. Der joh. Mensch hat im Hören sein Merkmal, wie im Glauben, als seiner Antwort auf das Angesprochensein durch Gott. Das ist seine 'Seligkeit', die der joh. Christus als die letzte der Seligkeiten ausspricht, von der der schausüchtige Thomas sich ausschließt, 20, 29 (vgl. 1. Petr. 1, 8).

zur Frühlingszeit, also für die Passahnähe stimmt) und des damit verbundenen Glaubens an Jesus als 'den in die Welt kommenden Propheten', vgl. 1, 21. Ähnlich verhält es sich mit 11, 55 ('es war aber nah das Passah'). Vorab aber erfolgte die Auferweckung Lazari, d. h. der sichtbare Sieg des Christus über den Tod. Beides erwartete man vom Erlöser, die Brotgabe (Kp. 6) und die Beseitigung des Tods (11, 24 ff.). Die Passahliturgie aber erinnert, wie eben bemerkt, an die erste und letzte Erlösung: „Dies Jahr noch als Knechte, das nächste Jahr als Freie." Das sind die beiden größten 'Zeichen', die Jesus als den Messias offenbaren. Zur Erlösung gehört nach jüdischem Glauben auch die Auferstehung. Der johanneische Jesus, als der Erlöser, redet davon als von einem 'Zeichen' ebenfalls bei einem Passahfest, 2, 13. 18. 19, und erwähnt der Evangelist kein 'Zeichen' Jesu bei dem in Kp. 2 genannten Passahbesuch, so hat Jesus doch solche getan, 2, 23. Das ist eindeutig: Das Semeion ist beim 4. Evangelisten immer das Zeichen der Erlösung und daher ist es messianische Zeit, deshalb auch die Eschatologie gegenwärtiges Ereignis. Dies Faktum erhellt sofort, warum das Tun des johanneischen Christus als 'Zeichentun' definiert ist, 12, 33; dasselbe betonen Forderungen wie 10, 38; 14, 11, wo das im 'Zeichen' bestehende 'Werk' über das 'Wort' hinaus den Glaubensanspruch begründet. Sind nicht alle im Johannes-Evangelium berichteten 'Zeichen' deutlich mit dem Erlösungsbegriff zusammengebracht? Der Evangelist redet noch von 'andern Zeichen', unaufgeschriebenen, 20, 30. Diese Notiz belastet die aufgeschriebenen mit doppeltem Gewicht. Überblicken wir sie der Reihe nach, so ergibt sich die überraschende Abstufung: Das 1. Zeichen geschieht zu Kana: Das Weinwunder als Auftakt zur messianischen Zeit. Das 2. Zeichen, 2, 18 ff., in der Passahzeit: Erinnerung an die geschehene und noch bevorstehende Erlösung — neuer Tempel, neue Gemeinde. Das 3. Zeichen (für Joh. das zweite), 4, 54: Heilung des Sklaven des Basilikos (das jüdische Dogma erwartet vom Messias auch die Krankenheilung). Das 4. Zeichen, 6, 14: Das Brotwunder (eschatologische Erwartung des Propheten; Speisung in der Wüste gemäß jüdischer Erwartung). Das 5. Zeichen, 9, 16: Die Heilung des Blinden, vgl. die at. Weissagung von der Heilung der Blinden durch den Messias (beachte das Wortspiel mit dem Namen 'siloah' im Zusammenhang mit der Heilung als Werk des 'Gesandten' Gottes, 9, 7: siloah = Ge-

sandter). Das 6. Zeichen, 11, 42ff., 12, 18: Die Auferweckung Lazari (Totenerweckung gehört zu den Machttaten des Messias)[1]. Das 7. Zeichen, 12, 33: Der Tod des Messias (ἔλεγεν σημαίνων, vgl. 3, 14). Alle diese sieben Zeichen stehen unter dem Gesichtspunkt der Erlösung, also unter dem der Offenbarung. Sie bilden beim johanneischen Christus gewissermaßen das Material zur Offenbarungsverwirklichung neben der Offenbarungsdarstellung durch das 'Wort'. Sie sind die Legitimation für das messianische Werk Jesu (wie der 4. Evangelist belädt auch die Apokalypse das 'Zeichen' mit Symbolwert durch die siebenfache Nennung, 12, 1. 3; 13, 13. 14; 15, 1; 16, 14; 19, 20).

4. Der Symbolismus[2] und Sakramentalismus der Expression.

Wir fassen den formalen Einfluß des Offenbarungsbegriffs auf die Gestaltung des 4. Evangeliums unter dem Satz vom Symbolismus

[1] S. Huber, Die Bergpredigt S. 122.

[2] Unter diesem Symbolismus des Joh.-Evg. verstehe ich nicht eine (allegorische) Deutung der von ihm beschriebenen Ereignisse um den Christus und seiner Werke, denen ein verborgener Sinn innewohnte oder die urchristliche Zustände symbolisieren sollen, wie z. B. Loisy (Le quatr. Ev. 319) in Kp. 9 eine verhüllte Darstellung der Trennung von Christentum und Judentum erblickt, oder 12, 3, wo das vom Salböl erfüllte Haus die 'Kirche' sein soll, oder wie Muirhead (The Message of the Fourth Gospel, 136) 10, 22 interpretiert: „Even within the Temple, and in Salomon's Porch it was winter. The last three words have the same kind of suggestiveness as 'it was night' (13, 30) . . . in this chp . . . . is a certain impenetrable melancholy", oder die Deutung des Nathanael als Apostel Paulus (ebenda S. 30). — Das ist doch blühende Phantasie, die selbst des Morgenländers Einbildungskraft übertrifft. Solche und ähnliche 'Entdeckungen' sind weder geistvoll noch fördernd, sie wecken Zweifel am gesunden Menschenverstand, ja, sie diskreditieren das Ev. selbst. Oder kann man in der Deutung von 20, 3ff. als einer verblümten Darstellung der Konkurrenz zwischen der joh. und petrinischen 'Schule' mehr sehen als einen abstrusen und darum dummen, originalitätssüchtigen Einfall? Überdies welche Blamage für Petrus und Johannes als 'Schulhäupter': „Denn sie wußten nicht die Schrift . . .", V. 9. Solche 'kritische' Auslegung führt sich selbst ad absurdum. Man frage einmal, ob Joh. überhaupt ein Interesse an der Darstellung solcher (ihm untergeschobenen) Ereignisse gehabt haben könnte. Er hat seine schriftstellerische große Kunst der Komposition und seine Glaubenskraft dem Christus geweiht, nicht der 'Gemeinde' oder 'Kirche' (mit dieser befaßt er sich in seinen Briefen). — Der Symbolismus des 4. Evg. zeigt nebenbei den großen Unter-

und Sakramentalismus der Expression zusammen. Die symbolreiche Sprache dieses Evangeliums hat man je erkannt, nicht ihre Wurzel, die im offenbarungsbegrifflichbestimmten Charakter dieser Schrift steckt, m. a. W. das Hauptthema dieses Evangeliums, Jesus von Nazareth als den Christus in seinem wahren Verhältnis zu Gott und Menschheit so darzustellen, wie die Synoptiker es nicht getan haben, bestimmt diese offenbarungsbegrifflich orientierte Methode. Das Symbol ist letztlich die Form, darin Gott zutiefst, als dem weitesten, umfassendsten und zugleich prägnantesten Ausdrucksmittel, zum Menschen spricht, und was will Offenbarungsrede anderes darstellen, als was Gott dem Menschen direkt oder indirekt zu sagen hat? Wort und Werk des Christus sind die wirkliche Offenbarung Gottes in der Geschichte und ihre symbolische Einkleidung entwertet nicht die Geschichte, sondern gibt ihr eben den ohne das Symbol fehlenden Gehalt; ihre sakramentale Farbe aber bewahrt sie vor der Vermengung mit der Geschichte und hebt diese zugleich aus ihrem profanen Sein heraus. So machen die Bilderreden des 4. Evg. Gottes Offenbarung in Jesus erst zugänglich, hör- und faßbar, man vergleiche nur die großen Reden Jesu vom Wasser und Brot des Lebens, der

schied dieser Schrift zu den Synoptikern. Der bei diesen 48 mal mit Bezug auf Jesu Rede vorkommende Begriff παραβολή (Gleichnis), fehlt jenem ganz, aus dem einen Grund, daß das Gleichnis allgemein religiöse Wahrheiten deutet, das Symbol nur eine ganz individuelle. Jenes versinnbildlicht auch ethische Begriffe, dieses bei Joh. nur das persongewordene Wort im Christus und seinem Werk. Deutet das Gleichnis in den Synoptikern Reich-Gottes-Wahrheiten, nichts Persönliches, so das Symbol gegensätzlich dazu das schlechthin religiöse Individuum, den Christus, die Personifizierung des 'Reichs', woher der ungeheure Eindruck des joh. Christus, der in absoluter, weltgetrennter Größe nur mit dem Begriff Gottes und seiner Offenbarung verbunden ist. Während Lk. gleich anfangs das Wort vom Christus, das Evangelium, durch siebenfachen Synchronismus der 'Weltgeschichte' einordnet, Lk. 3, 1 ff. (Tiberius, Pontius Pilatus, Herodes, Philippus, Lysanias, Hannas, Kaiphas), bringt Joh. die faßbare 'Weltlichkeit' erst am Schluß des Wirkens Jesu in der Person des Kaiphas, 11, 49. Anfänglich umfaßt sein Personenkreis nur die bereits mit der Offenbarungserwartung Vertrauten, die Eingeweihten: Täufer (resp. Priester und Leviten, 1, 19, wodurch der Tempel sichtbar wird), zwei Täuferjünger, 1, 35, — ihre dieselbe religiöse Interessengemeinschaft teilenden Verwandten und Befreundeten, 1, 40 ff. In diesen von Gott durch den Täufer vorbereiteten Kreis von 'Wissenden' bricht die Offenbarung im Christus in die menschliche Geschichte ein und hebt sie durch Erfüllung mit dem Symbol in das Ewige zurück: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“

erhöhten Schlange, vom Licht, von der Tür, vom Hirten und Weinstock usw. Dieser johanneische Symbolismus ist charakterisiert sowohl durch eine bewußt gegensätzliche Anordnung der Begriffe, als auch durch die Anwendung dieser Gegensätzlichkeit innerhalb der Begriffe selbst 1. durch die Materialisierung oder Substanzierung der Begriffe und 2. durch die Spiritualisierung, Individualisierung der Materialien. Es ist leicht erkennbar, daß diese Methode außer durch den Offenbarungsbegriff wahrscheinlich auch durch eine antidoketische und antijüdische Tendenz bestimmt ist (vgl. 1, 14; 6, 19. 34; 3, 4. 5; 4, 15. 34; 6, 20. 21. 45. 63; 8, 12. 59; 12, 36; 20, 29). Diese Symbolik der Expression (vgl. auch das Prinzip der Siebenzahl in diesem Evg., wie in der Apk., z. B. das siebenfache 'ich bin es', die sieben Bilder für Jesu Person: Brot—Weinstock—Licht—Tür—Hirt—Auferstehung—Leben; die sieben Jünger, Kp. 21; die sieben Zeichen) schon bedingt, daß ein offenbarungsgeschichtliches, pneumatisches Verständnis in Betracht gezogen werden muß (vgl. die bereits oben erwähnte Stelle, 11, 9. 10, als typisch für diesen Wechsel von außen und innen, wo das 'Licht' außerhalb des Menschen ist und doch etwas in ihm Befindliches, durch die Offenbarung in ihn Gelegtes). Das gilt mutatis mutandis für alle bildhaften Begriffe dieses Evangeliums; ich beschränke mich hier auf den Hinweis auf die Formel 'ich bin das Brot des Lebens'. Sie ist nur offenbarungsbegrifflich verständlich. Das folgt a) aus der Gleichheit des Ausgangs- und Endpunkts der Rede 6, 51—63. Dem 'Herabsteigen aus dem Himmel' korrespondiert das 'Hinaufsteigen', welche beide die Beziehung auf den irdischen Jesus, also eine nicht offenbarungsgeschichtliche Beurteilung dessen, was Jesus als Mensch verkörperte, ausschließen; b) wird das offenbarungsbegriffliche Verständnis gefordert durch die es scheinbar negierende Steigerung der Aussagen von Brot zu Fleisch, von Fleisch zu Blut, von Blut zu — Pneuma, — im Grund ein und dieselbe Idee im Gewand verschiedener Expression: Die Offenbarung des Lebens im Christus; er das 'Brot' und wie dieses die unentbehrlichste Nahrung zum physischen Leben, so er die zum göttlichen; er das 'Blut' ('wer nicht trinkt mein Blut'), wie das Blut nach at. Anschauung der Sitz des Lebens ist, und darum er der Lebenspender, aber des Lebens im Pneuma. Geist aber ist höchste, dauernde Offenbarungsform Gottes (deshalb verheißt Jesus nach seinem Weggang den Geist) — welche Steigerung am Endpunkt durch das: 'der Geist

ist das ‚Lebenschaffende' zum Ausgangspunkt zurückgeleitet wird, hier noch VV. 51—63a doppelsinnig zusammenfassend in V. 63b: „Die Worte, die ich euch sage, sind Geist und Leben" — doppelsinnig, weil das ῥήματα aramäisch gedacht als ‚millin' sowohl ‚Dinge' als ‚Worte' bedeutet, so daß nun V. 63b lautet: „Die Dinge, die ich zu euch gesprochen habe, oder die Worte, denen eben eine Wirklichkeit zugrunde liegt, sind Geist und Leben", welchem genau entspricht VV. 51. 54. 56. 58. Haben Jesus bei dieser Schlußwendung, V. 63b, die at. Stellen, die vom Essen des Wortes Gottes reden — Ps. 119, 103; Jes. 55, 1; Jer. 15, 16; Hes. 2, 8. 9; 3, 1—3 — vorgeschwebt? Der Deutung von Fleisch und Blut als ‚Worte', aber nun als von Gott durch den Christus angebotener ‚Worte', und der Forderung ihres Genusses läge letztlich also die Antithese zugrunde: Bis jetzt aßet ihr das Wort Gottes (die Tora) des AT., — Moses aber bringt nicht die Offenbarung, 6, 49f. Fortan sollt ihr meines, das des Christus essen, das allein die vollkommene Offenbarung spendet. Die Folgen dieser Rede, V. 66, mußten für den Jesus noch Fernerstehenden solche des Protests und der Trennung sein. Das Bleiben der Zwölf, am Schluß von Kp. 6, hat seine Begründung in ihrer vorherigen Bekanntschaft mit Jesus und seinen Gedanken. Dagegen mußte das Skandalon für den, der dem offenbarungsbegrifflichen Verständnis unzugänglich war, bestehen, und es wird nicht dadurch aufgehoben, daß Jesus das aramäische ‚bisra' = σάρξ (Fleisch) vielleicht im Sinn von ‚frohe Botschaft' gebraucht habe neben der Bedeutung ‚Fleisch'. Die wortspielgewohnten Juden hätten das rasch gemerkt; doch hier ist kein Wortspiel, sondern Offenbarungsrede, die den Juden zu verstehen unmöglich ist, wie 8, 43. So sehen wir, wie durch die Darstellung des Wirkens Jesu als Offenbarungsgeschehn und seines Worts als Offenbarungsrede gerade ein sonst so massiver Begriff wie ‚Fleisch' symbolischen und pneumatischen Sinn bekommt. Diese Beurteilung des Begriffs ‚Fleisch' folgt aber nicht aus dem Endurteil V. 63b allein, sondern eben aus der symbolischen Wertung der Speisen in diesem Evg., vgl. 4, 14f. 34 (4, 14 sogar in Formalübereinstimmung mit 6, 51; 4, 32. 34 vgl. mit 6, 38), und vor allem bei Berücksichtigung der Tatsache, daß bereits der Prolog in den Begriff des ‚Fleisches' das pneumatische Moment eingeführt hat durch die Verbindung mit dem ‚Logos'. Von hier aus erklärt sich auch, daß der 4. Evangelist nicht den Abendmahlstermin

σῶμα, vielmehr den von Jesus beim Abschiedsmahl geflissentlich vermiedenen Ausdruck σάρξ gebraucht, doch mit sofortiger Umbiegung ins Pneumatische durch die Futurformel ἐγὼ δώσω, die über die irdische Erscheinungsform Jesu hinaus auf die gottheitliche des ἀναβαίνων weist. Nicht Fleisch und Blut an sich sind fähig, das ewige Leben, die wahre Existenz und die damit gegebene Gottgemeinschaft zu stiften; das bewirkt der vom Himmel, d. h. von Gott gekommene, Fleisch und Blut gewordene und diese wiederum opfernde, und zu Gott zurückkehrende Christus als das lebenschöpferische Wort. Einen andern Sinn der Rede Jesu in Kp. 6 über 'Fleisch und Blut' beizulegen, geht nicht an. Das Eigenartige ist eben, daß der 4. Evangelist Jesu Worte als wirksame Worte, hinter denen Gottes handelnde Wirklichkeit steht, weshalb sie als echte Wirklichkeit gehört und geglaubt werden sollen, darstellt; es sind nicht nur Gleichnisworte. An der existenziellen Macht dieser Worte entsteht das 'kapernaitische Ärgernis', 6, 60. Nach den Synoptikern nahmen die Jünger beim Herrnmahl keinen Anstoß an Jesu Handlung und dem sie begleitenden Wort, weil es als Gleichniswort ihrem jüdischen Denken entsprach. Hier aber, in Joh. 6, entsteht auf dem Offenbarungsgrund etwas Neues, Unerhörtes, die neue Wirklichkeit; Brot und Wein, bzw. johanneisch Fleisch und Blut, macht der Feiernde sich zu eigen als die in Wahrheit hingeopferten Leib und Blut des Herrn durch den Glauben an sein wirksames, wirkliches Wort. Die pneumatische Wirklichkeit des Worts macht zugleich klar, daß diese scheinbar dinglich vermittelte Gemeinschaft eine geistige ist, und dennoch eine Realität, mit ihren eigenen, nicht allgemein verständlichen Lebenskräften, 6, 64. Die Geistrealität der durchs Wort vermittelten Güter ist nur dem aus Gott gebornen Menschen erkennbar, 6, 60. 66, vgl. 1. Kr. 2, 14 (dagegen Joh. 6, 26). Diese These von der Wirklichkeit des Worts, als Offenbarungsrede, führt der 4. Evangelist durch seine ganze Schrift hindurch, indem er jede dem Eindruck nach symbolhafte Rede — nicht nur die in Kp. 6 — mit der Lebenswirklichkeit verknüpft, vgl. Kanahochzeit, Nikodemus-Geschichte, Samariterin am Jakobs-Brunnen, Lazarus-Geschichte usw. Gottes, im Christus wirksames und existenzielles Wort geht durch des Christus Tun ins Irdische, Alltägliche ein; dieses aber wird durch die Annahme dieser Offenbarung dem Geist des Christus zugeführt. Joh. 4, 7, 10 stellt das unvergleichlich bildhaft dar.

Die andere Folge des dem 4. Evg. eigentümlichen Offenbarungsbegriffs ist sein Sakramentalismus. Der Johannes-Evangelist bekundet für das sakramentale Moment ein durchdringendes Interesse. Das 'Wort' besitzt hier unbedingt sakramentale Kraft: 5, 24; 6, 63; 8, 31. 47. 51; 14, 23; 15, 3. Woher kommt dieser Sakramentalismus? Wenn das Sakrament die Verwirklichung Gottes und der göttlichen Existenz innerhalb der Verständnis- und Seinssphäre des unheiligen Menschen ermöglichen soll —, dann könnte, weil es dem 4. Evangelisten wirklich darum geht, das Faktum der Fleischwerdung Gottes in Jesus dem Christus ganz konkret festzuhalten und zu demonstrieren, der Sakramentalismus einfach die Folge dieses Hauptzwecks seiner Schrift sein. Doch diese Lösung klingt zu einfach. Das Problem ist verwickelter. Denn wenn Gott sich im 'Wort' offenbar macht, braucht es kein Sakrament mehr. Diese Behauptung hat ihren einleuchtendsten Beweis darin, daß das at. Judentum das Sakrament nicht kennt, eben weil es die Offenbarung Gottes zu besitzen glaubt. Wir haben aber bereits gesehen, daß der 4. Evangelist diese Tatsache bestreitet, er spricht den 'Juden' den Offenbarungsbesitz ab, weil es keine Offenbarung außerhalb der Person Jesu gibt. Mit dieser These überschreitet er den at. Offenbarungsbegriff völlig. Der Jude betrachtet das Wort Mosis oder der Propheten als bindend, weil diese es von Gott empfingen, ihre eigene Person schaltet er aber dabei aus, er setzt sie nicht in ein persönliches Verhältnis zu diesem Gotteswort. Der Johannes-Evangelist aber macht das Wort Gottes vom Christus abhängig; es ist ihm Norm und Offenbarung, weil es ohne den Christus undenkbar ist, es wäre 'ausgehöhlt'. Stammt nun die sakramentale Kraft des 'Worts' aus dieser unzertrennlichen Verbindung mit der Person des Christus? Denn das gibt doch diesem Wort den Sakramentscharakter, daß es nicht für sich allein besteht und gilt, sondern eben am 'Fleisch' haftet. Ich kann nicht umhin, als zu sagen, daß der Satz des Prologs: „Und das Wort ward Fleisch", mit dem Keim auch alle Folgen des Sakramentalismus dieses Evg. enthält. Denn mit der Einführung des Sarx-Begriffs und seiner Kombination mit dem 'Wort' ist eben ein dem 'Wort' ursprünglich fremder, d. h. nicht eo ipso mit dem Wortbegriff gegebener, Inhalt verliehen. Dem 4. Evangelisten, bzw. seinem Gewährsmann, war diese Kombination nicht nur ein Kunstgriff, sondern geradezu eine Notwendigkeit, wollte er überhaupt das Er-

eignis der Offenbarung in einer Person und nicht bloß im Wort dieser Person beschreiben.

Bildet so der Satz vom fleischgewordenen Logos den Schlüssel zur Frage nach dem Woher des Sakramentalismus, so deutet er auch zugleich seinen Charakter an. Die fundamentale Differenz zwischen dem 4. Evangelisten und dem Hellenismus wie der iranischen Religion in bezug auf den Gebrauch des 'Wort'=begriffs haben wir bereits evident gemacht (s. S. 51 ff.). Daraus folgt logisch, daß auch der Sakramentalismus dieses Evg. nicht mit den sakramentalen Vorstellungen der hellenistischen Mysterienwelt noch etwa mit einem gleichzeitigen Gnostizismus zusammengebracht werden darf. Das zeigt überzeugend, wie für den Symbolismus so auch für den Sakramentalismus der Expression wiederum die Analyse von Kp. 6, das auf höchst eigenartige Weise 'Wort' und 'Sakrament' verbindet und dabei das Sakrament im Wort und durch das Wort aufhebt, 6, 63 b. Während für die hellenistische Mysterienwelt das Wort nicht als Sakrament und das Sakrament nicht als Wort gilt, sondern als 'Element' im massiven Sinn, das bei der Kulthandlung eine eigene und entscheidende Wirkung übt, erklärt der johanneische Christus unmißverständlich: „Das Fleisch nützt nichts, das Wort, als die Offenbarung des Geistes und Gottes selbst, schafft das Leben", d. h. die Verbindung mit Gott, es macht die Offenbarung wirklich. Heilers Behauptung[1], beim 4. Evangelisten würden „die konsekrierten Elemente zur hl. Mysterienspeise und zum hl. Mysterientrank, durch welche das 'ewige Leben' in sinnfälliger Weise dem Christusgläubigen übermittelt, gleichsam eingegeben und eingeflößt wird ...", ist durchaus irreführend. Denn 1. ist bei Joh. keine Rede von 'konsekrierten Elementen', und 2. bezeichnet das Begriffspaar 'Fleisch und Blut' die Person, nicht 'Elemente', weshalb V. 54 die persönliche Wendung 'ich werde auferwecken'. Auch der Einzelbegriff 'Leib' (hebr. guph) hat die Bedeutung 'selbst', vgl. Aboth, IV, 6: R. Jose (um 150) sagt: Jeder, der die Tora ehrt, wird selbst (wörtlich 'sein Leib', gupho) geehrt bei den Mitmenschen, und jeder, der die Tora entweiht, wird selbst (gupho) entweiht bei den Menschen[2]. Dasselbe folgt aus der Überlegung, daß Jesus vielleicht das Wort 'guschma', das als Umschreibung von 'selbst' dient, gebraucht haben

[1] Das Gebet, 5. A., 613.

[2] Andere Belege zu Joh. 7, 38 bei Billerbeck, II 492.

kann, neben der Bezeichnung 'Leib'. Und kann דָּם auch 'Leben' neben 'Blut' bedeuten, so fügt sich das gut zusammen als: 'Ich selbst — mein Leben'. Dem Griechen aber fehlt die Möglichkeit, in seiner Sprache diese Nebenbedeutungen ohne allzugroße Abweichung vom ursprünglichen Wortlaut auszudrücken. 3. Dem Begriff σάρξ eignet an sich keine effikative Kraft, bzw. 'Fleisch' ist nicht im Substanzsinn zu fassen, weil a priori mit dem Logos koordiniert. Der Satz 1, 14 gilt für das ganze 4. Evg. Belädt Ignatius (den Heiler mit Joh. 6 parallelisiert) Brot und Wein mit supranaturaler Kraft, so bleiben sie doch Brot und Wein und sind noch erst nicht mit Joh. 6 auf eine Linie zu bringen. Jesus redet Joh. 6 von seiner Person als Offenbarungsmittler —, Ignatius redet von den Materialien der Eucharistie. Die Sprache in Joh. 6 ist allerdings sehr sakramental, die eben mit seiner eigenartigen Offenbarungsrede zusammenhängt und nicht auf der Sakramentalität ihrer Objekte beruht und daher doch alles Sakramentale, sofern es zu dinglichem Verständnis verführen könnte, weg läßt, kurz: Der 4. Evangelist denkt und spricht sakramental, indem er dem Wort, als dem fleischgewordenen, nicht den Dingen sakramentalen Wert zuspricht. Das Wort wirkt das Leben, 6, 68! Die Materie erhält nur durch die Verbindung mit der sakramentalen Kraft des Worts einen symbolfähigen Wert, doch nicht den Dingen eignet gemeinschaftstiftende Kraft, sondern einzig und allein dem über ihnen gesprochenen und Christusperson gewordenen, geglaubten, vom Geist getragenen und erfüllten, Leben zeugenden Offenbarungswort.

Der Sakramentalismus des Johannes-Evangeliums ist also, und das macht seine Eigenart aus, einer des Worts, nicht des Stoffes oder der Elemente. Deshalb unterwirft der 4. Evangelist auch das kosmische Geschehn dem 'Wort', auch in den auf die menschliche Natur bezogenen Höhepunkten Leben und Tod, 6, 63ff. Hier bekommt das Wort Sakramentskraft, indem es Ewiges und Zeitliches verbindet: als Christuswort ist es ewig, weil Offenbarung; als gesprochenes Wort ein zeitliches Ereignis, doch von ewiger Bedeutung für den Hörenden. Die Verbindung mit 'Fleisch und Blut' macht es real, als 'Geist' ist es transreal (13, 20) 20, 22. 23. Nur unter diesem Aspekt ist die Aussage möglich, die den Empfang 'heiligen Geists' mit der Vollmacht der Sündenvergebung, bzw. Sündenbehaltung, ausstattet. Die Spendung des 'Geistes' durch den Mund, 20, 22

(Organ des Redens) hat Joh. absichtlich festgehalten, trotz der andern Überlieferung von der Sendung des Parakleten. Die sakramentale Kraft und Wirkung des 'Worts' ist damit für das 4. Evg. gesichert.

An folgenden Punkten sei die Behauptung weiter erhärtet, daß der 4. Evangelist, wenn beurteilt nach hellenistischer und nicht nach offenbarungsbegrifflichbestimmter Sakramentsauffassung, geradezu antisakramental gedacht hat. Wir greifen dazu wieder auf das 6. Kapitel, weil sich an keines wie dieses der Eindruck der sakramentalen Sprache und Farbe heftet, und teilen zu diesem Zweck Kp. 6 in die Speisungsgeschichte und in die Disputation zu Kapernaum. 1. Nach den Synoptikern (Mk. 6, 35 par. Die Dublette Mk. 8, 2 hat diesen Zug, Mk. 6, 35, Mt. 14, 15, Lk. 9, 12, schon abgeändert) merken die Jünger den Hunger des Volks und sie stellen die Speise auf Jesu Geheiß zur Verfügung, und sie verteilen sie unter das Volk, nachdem Jesus sie ihnen gegeben (Mk. 6, 41, Mt. 14,19, Lk. 9, 16). Bei den Synoptikern beschränkt sich Jesu Handlung auf das mit Danksagung verbundene Brotbrechen (jüdischer Brauch). Die Jünger sind Jesus handelnd zugeordnet. Nach dem 4. Evg. sind die Jünger während des eigentlichen Mahls passiv —, weil sie nicht Offenbarungsträger und =mittler sein können. Sie wirken nur in nebensächlicher Beziehung, V. 10; nach der Speisung, V. 12. Jesus leitet das Speisungswunder ein, V. 5, was dem Satz von der Eröffnung der Offenbarung durch Gott entspricht; er verteilt das Brot, V. 11. Er erfüllt also die messianische Leistung, die das Zeichen der vollkommenen Gottesoffenbarung ist —, damit aber fällt das Sakrament als solches schon weg. Wo Gott vollkommen erscheint, bedarfs nicht noch des Mittels des Sakraments. Darum reißt Jesus mit aller Kraft und Schärfe den Blick vom Brot auf sich selbst (beachte den Sprung von 6, 34 zu 35, bereits angetönt 6, 26) und ebenso von 'Fleisch und Blut' auf sein 'Wort', das seine wahre Existenz aussagt und deutet. Auffällig auch ist, daß die Speise nicht ein dem Jüngerkreis, sondern dem profanen Volk Angehöriger, ein Knabe oder Mädchen (*παιδάριον* heißt beides) zur Verfügung stellt (nach Mk. 6, 38, Mt. 14, 17, Lk. 9, 13 tun dies die Jünger, also die bereits auf der Seite des Christus Stehenden). Der Kontakt bei der Verteilung der 'Elemente' zwischen Jesus und dem Volk ist also ein unmittelbarer, nicht durch eine Mittelperson getrübt, was besagt,

daß Gott in der Tat Jesu sich vollkommen offenbart. Diese Unmittelbarkeit der Beziehung nimmt V. 54 wieder auf mit dem scharfbetonten 'ich bin' — ich bin das Brot des Lebens, das auferweckt, ich, nicht das Brot selbst, verleihe die Kraft der in der Gottgemeinschaft gegründeten Unsterblichkeit, der wahrhaften Existenz. Derselbe Gedanke wird mit der Charakterisierung des echten Himmelsbrots 6, 33 ausgesprochen.

Die Antwort auf die Frage nach der Herkunft dieser Differenzen zwischen Joh. 6, 5. 9. 11 und Mk. 41 par. liegt eben nicht im Hinweis auf verschiedene Überlieferung. Sie wurzelt im Offenbarungsbegriff, unter den Jesu Tun im Joh.-Evg. schlechthin gestellt ist, was notwendig die Symbolisierung des historischen Vorgangs fordert. Ist der Christus wirklich der Offenbarungsmittler und die Offenbarung Gottes in seiner Person, dann muß jedes menschliche Mitwirken, auch jede Spur dinglicher Kraftwirkungen ausgeschaltet werden. Deshalb hat Joh. 6 die Jünger direkt als etwas zum Christus Gegensätzliches (6, 6!) eliminiert und auch den 'Elementen' jede offenbarende Wirkungskraft abgesprochen. Jesus persönlich, als Gottes Wort, ist der bildliche Ausdruck für das spätere 'Ich bin das Brot des Lebens'; darum ließ er es nicht durch die Jünger tun, denn damit wäre das unmittelbare messianische Wirken und Offenbaren gebrochen. Den Jüngern überließ er hingegen das Sammeln der Brocken, d. i. die Erfüllung eines jüdischen Usus, womit er nichts mehr zu tun hatte. Die persönliche Handreichung Jesu macht also klar, daß nicht die Speisen an sich wirken als Mysterienspeise, daß auch von seiten des Menschen nichts dazu beigetragen werden kann. Daß Gott und sein Offenbarer alles tun, lehrt Joh. 6 aufs eindrücklichste (6, 27. 29. 32. 37. 39. 40 usw.). Deutlicher kann der Antisakramentalismus nicht ausgesprochen werden. Umgekehrt aber zeigt das persönliche Tun Jesu, wie Gott durch ihn den Menschen sich offenbart zur Darreichung der wahren Existenz, des Lebens, des Heils. An den Christus, an sein Handeln mit dem Menschen, nicht an vom sprechenden Christus getrennte Dinge oder Menschen, ist die neue Daseinsmöglichkeit gebunden[1].

---

[1] Schwingt auch in diesem Passus die Antithese gegen die Tora mit? Billerbeck II 483, bemerkt, daß „man unter Brot schlechthin oftmals die Tora verstanden hat."

Dasselbe folgt 2. aus dem Streitgespräch in der Synagoge, oder vielleicht nur in einer 'Versammlung' zu Kapernaum; nach Schlatter[1] soll das artikellose συναγωγή 6,59 „nicht Name des Gebäudes, sondern der Versammlung" sein, unter Hinweis auf Apk. 2,9; 3,9. Diese Behauptung, so sehr sie der These vom Antisakramentalismus entgegenkäme (Lösung dieser Rede vom gottesdienstlichen Raum), ist aber unrichtig. Gewiß brauchen Markus und Lukas das artikellose 'Synagoge' nur einmal (13,9; 21,12), aber auch in diesen Stellen kann es das 'Gebäude' bedeuten. Schlatter übersieht, daß der 4. Evangelist den Begriff 'Synagoge' überhaupt nur artikellos braucht, außer 6,59 nur noch 18,20, und gerade hier, in der Zusammenstellung mit dem Tempel, muß darunter der gottesdienstliche Raum verstanden werden. Dasselbe folgt aus Act. 17,1, wo 'Synagoge' (nach Codd. ABD ohne Artikel) die Synagoge, der Versammlungsraum sein muß auf Grund der Aussage von 17,2. Vergleicht man für den artikellosen Gebrauch von 'Synagoge' z. B. die Übersetzung von Ps. 74,8 nach Aquila und Symmachus: ἐνέπρησαν πάσας συναγωγὰς ἰσχυροῦ ἐπὶ τῆς γῆς (mag die Wahl des Ausdrucks συναγωγή für מוֹעֵד auch einen Anachronismus enthalten), so folgt aus diesem Vergleich ebenfalls die Deutung auf den Raum, wo die Versammlung stattfindet[2]. — Nun zum Streitgespräch in dieser Synagoge selbst. Daß die Lehre vom Fleischessen und Bluttrinken weder im dinglichen Sinn noch als Kulthandlung von sakramentaler Wirkung zu fassen ist, kann nach VV. 39. 54 nicht zweifelhaft sein. Trotz der sakramentalen Sprache ist der Akt an und für sich unsakramental. Denn jede realistische Ausdeutung, die auf mystischem Weg Leib und Blut Jesu mit den 'Elementen' zu identifizieren versuchte, verwirft Joh. Ebenso bezeichnend ist, daß der 4. Evangelist die Taufe Jesu durch Johannes zu Beginn seiner Wirksamkeit, wie den Abendmahlsbericht zum Schluß dieser Wirksamkeit unterdrückt —

[1] Joh.-Kommentar, S. 179.

[2] Vielleicht meint der 4. Evangelist mit dem artikellosen συναγωγή einen gewöhnlichen Versammlungsort im Gegensatz zur Synagoge als Gotteshaus; denn die Formel בֵּית הַכְּנֶסֶת „bedeutet jeden Versammlungsort", nicht nur die Synagoge, Aboth, III 10 (s. Krauß, Synagogale Altertümer, 1922, S. 56). Demnach besagte die Stelle Joh. 18,20: 'An allgemeinen Versammlungsorten wie an 'heiliger' Stätte habe ich gelehrt'. Aber die Wahl des Begriffs διδάσκειν für Jesu Rede, 6,59; 18,20, wie die Stelle Act. 17,1. 2 bestimmen mich, an der ersten Meinung festzuhalten.

um die Offenbarung Gottes nicht in einen dinglichen Rahmen zu spannen! Kein Satz in 1,29—34 sagt, daß Johannes Jesus wirklich getauft habe. Nur vom Geistkommen ist geredet als dem entscheidenden Moment des Offenbarungsereignisses, und Taufe wie Abendmahl erhalten ihren Wert ja wirklich nur durch das über ihnen stehende Wort, sonst vermittelte keines dieser beiden 'Sakramente' Sündenvergebung, vgl. 3,22—26. Man muß sich stets vergegenwärtigen, daß der 4. Evangelist alles, was an diese zwei 'Sakramente' erinnert, unter große Reden bringt, ohne direkte Erwähnung der Handlung. Das hebt den ganzen Passus Kp. 6 ins Pneumatische, in das 'Wort' als Gefäß des Pneuma; in 'Wort und Geist' aber haben wir die unmittelbare Bezeugung Gottes und seines Christus. — Es ist hier noch ein Einwand abzuweisen. Man hat aus dem Fehlen des Todesgedankens in Joh. 6 auf dessen hellenistischen Charakter geschlossen und den hier geschilderten Prozeß dadurch als Sakrament nach Analogie der hellenistischen Mysterienmahle gewertet[1]. Der Todesgedanke fehlt tatsächlich (6,51b ist unecht[2]), aber dies erklärt sich (wenn Schlatters Erwägung nicht überzeugt) aus dem das ganze 6. Kp. beherrschenden Offenbarungsgedanken. Die Zentralidee der Jesusrede ist die Gabe des Lebens. Leben ist die höchste Selbstmitteilung Gottes an den von ihm angesprochenen Menschen. Es ist festzuhalten, daß unter allen nt. Symbolen, die des Christus Gabe an den Menschen beschreiben, nichts anderes gesagt ist, als daß ihm damit eine neue Daseinsmöglichkeit, die Existenz in und mit Gott, gegeben wird. Das ist aber der vom Menschen ergriffene Inhalt der Offenbarung. Das Sein, das 'Leben' kommt nicht vom 'Fleisch', es kommt vom Christus, der es dem Menschen schafft durch sein Wort vom 'Vater', wodurch er eben am Reich des 'Vaters' Anteil gewinnt. Deshalb dreht sich die ganze Rede in Kp. 6 um den Begriff des 'ewigen Lebens', VV. 27. 40. 54. 58. 68 bzw. 35. 48. 51. 53. 63 — folglich hat der Begriff des Todes hier keinen Raum. So versteht sich sein Wegfall vom Offenbarungsstandpunkt aus von selbst. Der 4. Evangelist hat in dieser Beziehung die Abendmahlsidee konsequent zu Ende gedacht; im Rahmen der Offenbarungsrede muß sie so aussehen und kann doch nicht, weil sie im fleischgewordenen Logos ihren Ursprung hat, anders als sakramental beschrieben werden.

[1] Schmidt, RGG., 2. A., I 15.

[2] Zahn, Joh.-Komm. 347. 354; doch s. dagegen Schlatter a. a. O. 177 f.

Die 'Elemente' für sich sind weder ein Mittel zur Athanasia, noch ein Heiligtum (V. 63), nur ihre Zusammenordnung mit dem Offenbarer macht sie zu Symbolen seiner Realpräsenz und Gabe. Wie also der Symbolismus der Expression des 4. Evangeliums sein Prinzip im Offenbarungsbegriff hat (neben dem Moment der antijüdischen und antidoketischen Polemik), so auch der Sakramentalismus der Expression.

5. Das 'Werk' als Offenbarungsmittel.

Der johanneische Offenbarungsbegriff hat ein auszeichnendes Merkmal weiter darin, daß die Offenbarung außer durch das 'Wort' und alles in sein Bereich Fallendes (Symbolbegriffe) auch durch das 'Werk' erfahrbar und erfaßbar ist, vgl. auch Abschnitt 3, das 'Zeichen', S. 77ff. und 6,29. 30 die Zusammenordnung von 'Werk' und 'Zeichen'. Die Singularform *τὸ ἔργον* begegnet im 4. Evg. nicht nur 6,29 als begründet im Inhalt dieses 'Werks': Glauben zu wirken[1]. Der 4. Evangelist teilt die Anschauung, daß die Gotteserkenntnis dem göttlichen Wirken entnehmbar ist, mit dem Judentum[2] (ebenso Paulus und Josephus). So war z. B. Satz 4,34; 5,19 usw., nach seinem Sinn den Hörern nicht befremdlich, nur der Bezug Jesu zu Gott und umgekehrt rief ihrem Widerspruch. Daß Israels Taten, weil von Gott verursacht, göttliche sind, ist dem Judentum selbstverständlich. Der johanneische Christus greift aber gerade diesen Satz an, indem er ihn nur für sich selbst gelten läßt, nicht für Israel, vgl. 5,36 mit 5,37. 38; 7,16 mit 7,18; 8,41—47. Das 'Werk' hat Offenbarungswert und -kraft, m. a. W., der Christus ist wie die Wortoffenbarung ebensosehr die Tatoffenbarung Gottes. Der 4. Evangelist charakterisiert das Faktum des Offenbarungs*wirkens* Jesu schon rein formal durch die Verlegung der Hauptwerke auf die Festzeiten des bürgerlichen und kultischen Lebens, 2,1. 13; 5,1; 6,4; 7,2 usw., die ja Gottes Gabe an den Frommen darstellen, und teilweise als geschehen am Sabbat, 5,9; 7,23; 9,14. In letzterm Punkt berührt sich der 4. Evangelist mit den Synoptikern. Jesu Werk hat also, gerade als offenbarendes, eine antinomistische Spitze, weil es 'den Sabbat bricht'. Das wahrhaft Göttliche bricht aber immer das Menschliche ('der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat'). So

[1] Wie Schlatter, Joh.-Komm. 171, behauptet, vgl. 4,34; 7,21; 10,32. 33; 17,4. [2] Vgl. Schlatter, Die Theologie d. Judentums, S. 28.

muß Jesus an den Tagen und zu den Zeiten wirken, die spezifisch geweihte sind: Sabbat, Hochzeit, Passah, Laubhütten, Tempelweihe; denn bei diesen Anlässen offenbart sich Gottes Erbarmen in besondrer Kraft (2,1ff., 5,9; 7,23; 9,34; 2,13ff.; 6,4; 7,2 (5,1?); 10,22).

Der johanneische Christus *betont* sein Tun als Gotteswerk, 4,34; 5,19. 36; 6,24. 28; 8,28. 29; 9,3; 14,10. 12. 31. 37; 15,24; 17,3[1]. Diese Betonung erübrigte sich, wenn das 'Werk' nicht im Dienst des 'Worts' und seiner Bestätigung stände, also für die Offenbarung bedeutungslos wäre. Der 4. Evangelist verwebt Jesu Werk immer zugleich mit dem Wort zur Bezeichnung seines Offenbarungscharakters. Selten ist diese Anschauung bei den Synoptikern *direkt* ausgesprochen: Lk. 11,20, Mt. 12,28, vgl. Mk. 2,10 (doch s. den Schlußabschnitt dieses Kp. S. 100 u.); indirekt aber dadurch, daß auch die Synoptiker Jesu Haupttaten als am Sabbat geschehene berichten, dem Tag besondrer Gnadengegenwart Gottes. Aber die *Forderung* (nicht ihr Inhalt) des johanneischen Jesus, seine Werke als die Offenbarung wirkenden und mitteilenden zu werten, fehlt bei den Synoptikern: Joh. 5,36; 10,25; 12,37; 14,11; 15,24; diese Forderung gilt vor allem dann, wenn das *Wort* Jesu den Hörer nicht zu überzeugen, d. h. in ihm nicht die Erkenntnis und Erfahrung der Offenbarung zu erwecken vermag. Wo der synoptische Jesus das Zeugnis

---

[1] Die Formel ἔργον τοῦ θεοῦ oder ἔργα θεοῦ ist biblisch und palästinisch. — Es fällt auf, daß Joh. beim Offenbarungswerk des Christus die Schilderung der Dämonenaustreibungen übergeht. Sie sind für die Offenbarung nicht charakteristisch, da nach den Synoptikern Jesus seine Jünger mit demselben Können ausgestattet hat, Mk. 6,7 par. Vielleicht wirkt auch die Erinnerung an Mk. 9,38, Mt. 7,22; 17,19. 20 und die synoptische Überlieferung von der Offenbarmachung des Jesus als des Christus durch die Dämonen, Mk. 1,24; 5,7; Mt. 8,29, Lk. 4,34. 41, bei dieser Ausschaltung mit. Der joh. Christus bedarf zu seiner Offenbarmachung keiner Helfer, er macht sich selbst offenbar. Eine Parallele dazu bildet, daß Joh. die Beschreibung der Art der Krankheiten unterläßt (im Gegensatz zu den Synoptikern), 4,47; 11,4. Nicht die Krankheit und ihre Heilung ist wichtig, sondern der Machterweis des Christus über die Macht des Todes, der in jeder Krankheit erscheint. Bedeutsam ist die Tötlichkeit der *beiden eigentlichen* Krankheitsfälle 4,47; 11,4. Die Fälle 5,5 und 9,1 gehören in eine andre Kategorie. 5,5ff. hat Joh. offensichtlich mit einer Variante aus Mt. 9,6. 7 par. benutzt als Einleitung der Christusrede über sein Werk als göttliches (gemäß dem Prinzip der Verbindung von Tat und Rede). Das Ereignis selbst ist auch nicht ausdrücklich 'Zeichen' genannt wie das in 4,47–54.

erhält: „Sie entsetzten sich über seine Lehre", seinem Werk aber kein Offenbarungswert beigemessen wird, betont umgekehrt der johanneische Christus die Wichtigkeit seiner Werke für die Offenbarungserkenntnis, da es Gottes Werke sind: 2,23; 3,2; 5,19.36; 6,38; 7,31; 11,47; 12,37 u. a. m. So dienen die 'Werke' als Beweis der Einheit von 'Vater' und 'Sohn' und der Gleichheit ihres Wirkens, und der johanneische Jesus verlangt die Anerkennung dieses Beweises: „... ich bin Gottes Sohn. Tue ich nicht die Werke meines Vaters, so sollt ihr mir nicht glauben; tue ich sie aber, so glaubt meinem Werk, wenn ihr mir persönlich nicht glauben wollt. Da werdet ihr erkennen, daß der Vater in mir ist und ich im Vater bin", 10,37.38. Der Christus des 4. Evangeliums stellt also die Bedeutung seines Werks für die Erkenntnis seiner Offenbarungssendung über die seiner Person, offenbar aus der Erwägung, daß das Werk einen unmittelbaren Eindruck von Gottes Tun schafft, gelöst von der mittlerischen Tätigkeit seiner Person. Man vergleiche außer 10,37.38 Sätze wie 5,36; 6,36; 7,21; 2,18.19; 2,11; 4,42; 5,20; 10,25; 12,37; 14,11; 15,24; 17,4. Als Beweis der Offenbarungsmacht seines Werks muß sogar der Tod des Lazarus, d. h. dessen Aufhebung dienen. Der Satz 11,4: „Diese Krankheit dient zur Herrlichkeit Gottes, daß der Gottessohn durch sie verherrlicht werde", macht den andern: „Ich bin die Auferstehung und das Leben", erst wahr und wirklichkeitsmächtig. Das Werk der Totenerweckung ist ein höchstes Offenbarungsmittel, 11,42. Ebenfalls entscheidend für den Offenbarungswert der Werke, für ihre Wertung als Wahrheitsbeweis des von Jesus geredeten Worts, sind die zwei Stellen 5,36 und 15,24. Wir sahen bereits, daß das Wort 'senden' Gottes offenbarendes Handeln beschreibt. In 5,36 ist des Christus Sendung durch Gott, sein Offenbarungsmittlertum, durch die von ihm ausgerichteten Werke beglaubigt. Nach 15,24 ist das von Jesus unter den Menschen verrichtete Werk geradezu Grund ihrer Sünde: „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen getan, die kein andrer getan hat (vgl. 3,2), so hätten sie keine Sünde". Diese Aussage steht parallel der andern, die das 'Wort' als verurteilenden Grund erklärt: „Wer mein Wort nicht annimmt, hat seinen Richter ... das Wort ... wird ihn richten", 12,48. Wort und Werk decken sich also streng in ihrer gemeinsamen Bedeutung. Bringt das gehörte, doch abgewiesene 'Wort' die Krisis, so in gleichem Maß auch das verkannte 'Werk'. Diese gemeinsame Wirkung liegt

in der unlöslichen Verbundenheit von Wort und Werk im Tun des Christus.

Augenscheinlich ist das eine dem 4. Evangelisten eigentümliche Anschauung, die dem synoptischen Christusbild widerspricht. Und doch finden sich auch da Überlieferungen, die dieselbe Anschauung vertreten, z. B. Mk. 2,10. 11 (beachte die Verbindung des Menschensohnbegriffs mit dem Machterweis!); 7,32ff., Mt. 11,2ff., Lk. 7,18ff. (hier ist bezeichnend die Verbindung der Frage mit der Bemerkung ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν); Mt. 12,28, Lk. 11,20. Lukas muß hier einer Sonderüberlieferung folgen, wenn die Wendung 'Finger Gottes' nicht durch Ex. 8,15 bewirkt ist. Oder hat Matthäus korrigiert, um das Wort von der Sünde wider den hl. Geist bruchlos anzufügen? Die lukanische Tradition scheint die richtige zu sein, weil Lukas bei nicht fester Überlieferung dieser Wendung sicher den 'hl. Geist' für den 'Gottesfinger' eingesetzt hätte gemäß seiner Vorliebe für die Betonung des Waltens des hl. Geistes. Jedenfalls sind das echte Stücke. Für unsern Fall ist nun entscheidend, daß auch diese Stelle, mindestens nach Mt. und Lk., die Machttat (nach Joh. das 'Werk') Jesu Ursache der Blasphemie der Schriftgelehrten sein läßt. Wie beim 4. Evangelisten am 'Werk' Jesu der höhnende Widerstand entsteht, so bei den Synoptikern an seiner 'Machttat', und wie das 'Werk' diesen Widerstand überwinden soll, so bei den Synoptikern die 'Machttat'. Das zeigt auch Jesu Antwort an den gefangenen Täufer, durch die Jesus vom Täufer verlangt, auf Grund seiner, die prophetische Weissagung erfüllenden, Machttaten den Zweifel aufzugeben. Bei Markus findet sich die Parallele zu dieser Darstellung darin, daß er das Stück von der Lästerung des Rabbinats verbindet mit der negativen Haltung der Familie Jesu. Der Unterschied zum 4. Evangelisten besteht darin, daß bei diesem der Christus die Tat ausdrücklich als Beweis für die Wahrheit seines Worts und seiner Sendung betont, während der synoptische Jesus dies nur indirekt tut. Er fordert dieselbe Sache, ohne davon zu reden. Wurzelt diese johanneische Eigentümlichkeit in der Betonung der ablehnenden Haltung des Volks und seiner Führerschaft, indessen bei den Synoptikern das Volk in Bewunderung gerät (und nur die Führerschaft sich ablehnend verhält)? Die Verbindungslinie ist immerhin deutlich: Der Johannes-Evangelist vollendet, was die Synoptiker im Ansatz gelassen, mit der ihm eigenen Zuspitzung aller Begebenheiten. Bultmanns Behauptung

(Jesus, S. 197): „Für die Wahrheit seines Wortes bietet er (Jesus) nicht irgendwelche Garantien, etwa in seinen Wundern, deren Bedeutung ja nicht die ist, sein Wort zu beglaubigen" — ist nach obigen synoptischen Stellen jedenfalls zu modifizieren. Denn auch nach den Synoptikern geschieht die *Tat nicht ohne das Wort*, also muß das 'Wunder' irgendwie zur Beglaubigung des 'Worts' gereichen. Zwingt nicht gerade Markus das 'Wunder' unter die Macht des 'Worts'? Bildet nach seiner Darstellung, indem er das 'Wunder' mit dem 'Wort' abschließt und krönt, also das 'Wunder' dem 'Wort' in der Anordnung vorausgeht, jenes nicht einen Teil von diesem, d. h. eben einen Beweis für die Wahrheit dieses (vgl. 1,23—28. 29; 2,1—12 u. a.)? Warum ist denn das 'Wort' Jesu an genannten Stellen „aufs engste in eine Heilungsgeschichte verflochten" (Schniewind)? Doch nur zum Wahrheitserweis eben dieses 'Worts'. Zwischen den Synoptikern, speziell Markus, und dem 4. Evangelisten besteht die Differenz in diesem Punkt nur in der Verschiebung des Akzents; jene räumen den *Hauptbericht* der 'Tat', dem 'Wunder' ein, dieser dem 'Wort' und auch der 'Tat', aber beide verbindet dies, daß weder Markus das 'Wunder' als solches, gelöst vom 'Wort' berichtet, noch Johannes das 'Zeichen' als 'Werk' an sich übergangen und nur das daran geknüpfte 'Wort' gebracht hat. Mit Unterlassung des einen hätte jeder das Bild des wirklichen Jesus verzeichnet, verkürzt und ihn zum 'Wundermann', Zauberer (wie er wirklich im Talmud auch genannt wird, מְכַשֵּׁף, Schabb. jer. XI 15 (13d), b. Schabb. 104b, vgl. Joh. 7,12), oder dann zum 'Theologen' und 'Rabbi' gemacht. Jesus war weder der eine noch der andre. Wie ungeheuer groß muß sein unmittelbarer Eindruck gewesen sein, daß so grundverschiedene Schreiber wie Markus und Johannes — jener ein Künstler schlichter Zusammensetzung, dieser ein Meister geschlossenster und einmaliger Darstellungskraft —, diese Grundlinie gemeinsam erkennen lassen! Kann menschliche und höchste schriftstellerische Erfindungskunst der Person Jesu eine größere und überzeugendere Wirkungskraft an- und nachdichten, als sie tatsächlich von ihr ausgegangen ist, ohne sofort den Verdacht frommer Fabel, einer pia fraus zu erregen? So zeigt auch dieser Abschnitt über das 'Werk' als Offenbarungsmittel und Offenbarungsbeweis durch die 3. T. äußere und noch viel mehr innere Konvergenz der johanneischen und der markinischen Darstellung, daß die Hauptzüge des johanneischen Christusbildes volle

Vertrauenswürdigkeit verdienen und diese bildet das Kriterium ihres Werts in jeder Beziehung.

6. Der Christus als der Offenbarer.

Wie der 4. Evangelist das Symbol, bzw. die sakramentale Expression zur Form der Offenbarung macht, so zu ihrem aktiven Träger und Inhalt zugleich immer nur Jesus, den Christus. Er ist die Transfiguration des 'Worts', der einzige Garant der Gegenwart Gottes, weshalb er der *μονογενὴς υἱός*, 1,18[1], heißt, als der Gottes Art Besitzende. Dies Urteil wiederholt das durchgängig betonte Bekenntnis zu seiner Messianität, 1,34. 41. 45. 49; 2,11; 3,27–36; 4,42; 5,33; 6,69; 7,26. 41; 8,30; 9,38; 10,42; 11,27; 12,11. 13. Der Terminus 'Messias' begegnet im ganzen NT. nur im 4. Evg., 1,42; 4,25. Im rein religiös-ethischen, vom Nationalismus und Gentilismus befreiten Messianismus vollendet sich Gottes Offenbarung als der Idee der Erlösung. Als die messianische Leistung kommt diese dadurch zum Ausdruck, daß der 4. Evangelist fast in jedem Kapitel die Gabe des Messias, das Leben, als den Endzweck der Erlösung, ohne diesen Prozeß theoretisch zu entwickeln (vgl. vor allem 3,16), beschreibt, und zwar als die total andre, 'heilige' Existenz, womit der Glaubende auf Gottes Seite steht, 14,17. 23; 15,19; 17,9. 14. 16. 24. Umgekehrt fällt der dem Messias als dem Offenbarer und seiner Gabe sich Versagende unter das 'Gericht', 3,36; 5,28 u. ö. Der 'Zeichen' und 'Werk' verbindende Satz 5,21ff. spricht diesen Messianismus Jesu als höchste und vollendete Offenbarung Gottes sehr deutlich aus. Die Verleihung des 'Lebens' und der Vollzug des 'Gerichts' (5,28) gelten sonst, nach jüdischer Anschauung, als alleiniges Vorrecht Gottes (z. B. Sifre Dt. § 311). Nach dem 4. Evg. hat Gott dies sein Recht Jesus übertragen, ihn damit zum absoluten Offenbarer machend, mit der Folge, daß 'Leben' und 'Gericht' als bereits gegenwärtige Faktoren erscheinen (s. Abschnitt 7, S. 123ff.).

Wie begründet der Johannes-Evangelist seinen Satz von Jesus als dem absoluten Offenbarer? Durch Einführung 1. des Präexistenzbegriffs, 2. einer christologischen Nomenklatur. Mit beidem hängt zusammen 3. die scharfbetonte Antithese: Christus—Mose, Christusgabe—Tora (die logische Folgerung aus dieser Antithese und aus Punkt zwei: die Präsenz der Eschatologie, behandelt der

[1] S. S. 106 Anm. 1.

nächste Abschnitt). Ad 1. Die Anwendung des Präexistenzbegriffs auf Jesus folgt eigentlich schon aus dem Charakter des 4. Evg. als Offenbarungsrede. Offenbarung ist nur und erst Offenbarung durch ihren Ursprung im Ewigen, in Gott selbst. Nur das macht sie zum Apriori der Gottes- und der Existenzerkenntnis, als erfahrbares Ereignis durch jenen selbst veranlaßt. Gott schafft sich seine ihm gemäße Offenbarungsexistenz, soweit er sie dem Menschen sichtbar machen will, in dem ihm artgleichen, daher präexistenten Christus, 1,9. 18. 30; 3,13. 17. 31; 6,38. 51; 7,29; 8,25. 56. 58; 12,41 u. ö. Die Anwendung des Präexistenzgedankens auf Jesus verhindert eine Verkürzung der Offenbarung durch ihren Eintritt in den Zeit-Raumbegriff; der Präexistenzbegriff hebt Jesus in der 'Welt' doch immer aus der 'Welt' heraus, analog dem bereits erwähnten Begriff der 'Sendung', der dieselbe Trennung unterstreicht. Calderon sagt: „Die größte Sünde des Menschen ist, daß er geboren ward" (vgl. 1,13a; 1. Joh. 5,4. 19. 20). Er spricht damit des Menschen radikale Entfernung von Gott aus, deren Folge das Verharren in der Offenbarungslosigkeit ist. Der 4. Evangelist betont wohl aus ähnlicher Überlegung die Präexistenz und Sendung des Christus, zur Dokumentierung seiner steten Verbundenheit mit Gott und der daraus resultierenden Sündlosigkeit, 8,46. Joh. redet daher nicht von der Geburt des Christus; der Begriff *μονογενής*, 1,18; 3,16, enthält, als Parallelbegriff zum hebr. יָחִיד, den Werdegedanken nicht; Joh. läßt daher auch, wie Markus, die Geburtsgeschichte und Stammbaum Jesu weg. Den mit dem Präexistenzbegriff unvereinbaren Gedanken des Geborenwerdens verneint die eigentümliche Formulierung 1,18: 'Der am Busen des Vaters ist'. Jede Geburt bedeutet Trennung; die Partizipialform *ὁ ὤν*, als zeitloses Präsens, vgl. 1,29 *ὁ αἴρων*, betont aber das Permanenzverhältnis. Die Korrelation zwischen Jesus und Gott sieht der 4. Evangelist als von Ewigkeit her bestehende an, nicht wie beim Menschen, wo sie erst durch dessen Gehorsam zum 'Wort' sich anbahnt. Deshalb redet Joh. bloß von Jesu 'Kommen vom Vater' und 'Gehen zum Vater', mit welchem Satz er auf andre Weise die durch die Geburt als dem Eingang in diese 'Welt' ermöglichte 'Sünde' für den 'Sohn' ausschließt.

Die wichtigste Folgerung aus der Präexistenz des Christus ist seine Bezeichnung als 'der Sohn'[1]. Das führt uns zu Punkt zwei,

[1] S. ausführliche Erörterung S. 106.

der christologischen Namenliste des 4. Evangelisten, womit der Blick auf ein besondres, zum Verständnis dieser christologischen Formeln unumgängliches literarkritisches Problem zunächst zu richten ist. Die Antwort auf die Frage nach dem Woher der Anwendung solcher Begriffe wie 'Logos — Licht — Leben — Wahrheit — Sohn' usw., auf Jesus beweist höchstens etwas für die Möglichkeit, daß der 4. Evangelist in sprachlicher Beziehung fremden Vorstellungen sehr weit, aber nicht unkritisch entgegen kam, doch sie sagt nichts für den johanneischen Gebrauch dieser Vorstellungen selbst. Sie erübrigt sich zudem für den exegetischen Zweck auf Grund der Beobachtung, daß der 4. Evangelist diese nach der sprachlichen Form aufgenommenen Ideen und Begriffe der mit ihnen koordinierten Person des Christus unterworfen, von ihr abhängig gemacht und dadurch mit neuem, ihrer ursprünglichen Bedeutung vielleicht gar diametral entgegengesetztem Sinn versehen hat. Ich erwähne als Beispiel nur, daß der 4. Evangelist den Begriff der 'Weisheit', wie er den apokryphen und rabbinischen Spekulationen über das Verhältnis Gottes zur Menschheit und seiner Offenbarung innewohnt, für Christus nicht braucht, und 'Logos' als Selbstbezeichnung Jesu fehlt. Seine Unabhängigkeit von der ihm von neueren Forschern (Harris, Loisy, Grill, Streeter u. a. m.) angedichteten Verwandtschaft mit der Sapientia-Literatur, Stoa, ägyptischer Theosophie und 'Paulinismus' bezüglich der Wahl seiner christologischen Formeln ist damit schon deutlich sichtbar. Ich verweise auf die Erörterungen S. 10 Anm. 2, S. 51 Anm. 1, S. 21 ff. Zum Beweis der Unabhängigkeit vom 'Paulinismus' diene der knappe Vergleich folgender paulinischer und johanneischer Namenliste für den Christus:

Paulus nennt den Christus: Davids- und Gottessohn; Mittler, Herr, Geist, letzten Adam, Gottes Abbild, Weltschöpfer, Erstgebornen unter vielen Brüdern, Retter, Gottes Kraft, Gottes Weisheit, Aparche. Er nennt ihn nie 'Menschensohn', er sagt von ihm, er habe einen 'Leib der Doxa', aber nennt ihn nicht = Doxa. Diese christologischen Termini sind z. T. das Ergebnis theologischer Abstraktion, und sie wollen auch Glaubensaussagen sein. Stellen wir daneben die johanneische Namenliste für den Christus: Er ist 'der eingeborne Sohn — Gottes Lamm — Gottes Sohn — der Messias[1] — der König von Israel —

[1] Der Messias als Mose redivivus ist auch eine jüdische Anschauung, s. Billerbeck, I 12 f. Doch die These von Mose als dem Messiasvorläufer neben Elias begegnet erst sehr spät, Billerbeck a. a. O. 756. Der aus dieser These

der Menschensohn — der Bräutigam — der von oben Kommende — der Heiland der Welt — das Brot des Lebens — der Christus — das Licht der Welt — der Freimachende — der gute Hirte — die Tür — die Auferstehung — das Leben — der Weg — die Wahrheit — der rechte Weinstock. — Diese Begriffe bilden den paulinischen gegenüber eigentlich lauter Konkreta, abgesehen von der 'Wahrheit', und, was einen bedeutsamen Unterschied zu den paulinischen Aussagen bildet, sie sind Symbolbegriffe, an und für sich als solche kenntlich, was nur auf zwei der paulinischen Begriffe anwendbar ist, den 'letzten Adam' und die 'Aparche'. Wo Parallelen zu finden wären (Davidssohn, Rm. 1, 3, vgl. Josephssohn, Joh. 1, 45; Präexistenz, Gottgleichheit, Sündlosigkeit; 'Herr' bei Joh. nur im Thomas-Bekenntnis, bei Paulus dagegen Epitheton constans), erklären sie sich ohne Abhängigkeit aus der Sache selbst.

Abgesehen von der Differenz in der Begriffswahl, steht ihr Kriterium darin, daß Paulus seine Epitheta dem 'Erhöhten' gibt, in fast gänzlichem Absehen vom irdischen Jesus (2. Kr. 5, 16!), Johannes aber dem Fleischgewordenen und diesen sich selbst damit bezeichnen läßt: 'Ich bin das Brot des Lebens' usw. Dieser doppelte Unterschied trennt Paulus und den 4. Evangelisten auf dem Gebiet der christologischen Nomenklatur völlig. Feine[1] formuliert zu allgemein: „Paulus schaut den himmlischen und den irdischen Jesus als eine vollkommene Einheit." Gewiß redet er von Jesu menschlicher Abstammung, Rm. 1, 3, Gal. 4, 4, unter gleichzeitiger Betonung seiner gottheitlichen Art, Rm. 1, 4; aber einen Satz über die menschliche Abstammung Jesu hätte der 4. Evangelist nicht geschrieben, wie auch Paulus seine Aussage entkräftet durch das Urteil 2. Kr. 5, 16. Man merkt deutlich, wie Paulus durch die Einwürfe seiner Gegner und auch durch seine eigene theologische Reflexion zu jener scheinbaren Einheitsschau des 'himmlischen und irdischen Jesus' veranlaßt ist. Der Unterschied zwischen Paulus und Johannes in der Art, vom 'irdischen' Jesus zu sprechen, ist sehr fein, aber tiefgehend. Paulus scheut sich nicht vor einer Behauptung wie Gal. 4, 4, allerdings mit Wahrung des Handelns Gottes in diesem Ereignis; Johannes trennt scharf, indem er Jesus nicht 'geboren' sein läßt 'von einem Weibe';

---

gebaute Schluß von J. Jeremias, Das Ev. nach Lukas, 1930, 289, Anm. 141, gilt daher nur bedingt.

[1] Nt. Theologie, 4. A. 176.

auch wenn sein Christus das menschliche Rühren kennt, 11,35, ist er doch immer schon Gott von Art, 1,18 (20,28). Joh. nennt nicht wie Paulus, Rm. 9,5, das 'Kommen' Jesu nach seiner natürlichen Existenz Israels höchsten Vorzug. Auf diesen Gedanken kann er gar nicht eingehen, weil die 'Juden von unten her' sind, der Christus aber 'von oben her'.

Geht der 4. Evangelist in seiner Christologie schon formell durchaus selbständig vor, trotzdem gewisse seiner sprachlichen Ausdrücke sich anderswo auch finden lassen, so erhebt sich die Frage: Woher erklärt sich denn die Eigenart seiner Methode in diesem Punkt? Das Motiv zu dieser, man kann füglich sagen, gegenüber dem synoptischen Christusbild sehr gewagten und ebenso kühn vollendeten Christusdarstellung hat sicher mannigfache Wurzeln. Darf man 1. das persönliche Erlebnis des Evangelisten, bzw. seines Zeugen, an der Person des Christus, das Offenbarungserlebnis im höchsten Sinn des Worts war, in Anrechnung bringen? Half vielleicht mit 2. das Moment der Verwerfung Jesu durch sein eigenes Volk? Vor dieser düstern Folie gewinnt die Hauptperson des 'Dramas' unwillkürlich hellstes Licht, wie umgekehrt gegen das Licht geschaute Dinge fast schwarz erscheinen. Besteht 3. die Möglichkeit, daß Jesus innerhalb des engern Jüngerkreises einer andern Sprechweise sich bedient haben kann als vor dem Volk? Die Kontroversen mit dem Rabbinat und Pharisäat fordern dasselbe, vgl. Mt. 13,13. 18, Mk. 4,11—13; 12,35—37[1]. Folgt daraus die Möglichkeit, wenn nicht nachweisbaren Gebrauchs solcher Begriffe und Selbstbezeichnungen durch Jesus (vgl. auch die christologische Meisterfrage, in der das 'Sohnes'-Problem durchblickt, Mk. 12,35—37; V. 38c ist in diesem Passus völlig unangebracht), so doch seiner berechtigten Übertragung auf ihn? Auch hat 4. die

[1] Sprach Jesus im rein galiläischen Dialekt zum Volk, so konnten ihm, der sich im Umgang mit dem Volk einer gleichnisreichen Sprache befliß, selbst aus dem AT. her bekannte Begriffe wie 'Wort', 'Weisheit', 'Kraft', 'Licht', kaum dienen. Daß er aber in der Diskussion mit den Sopherim eine ihnen aus dem AT. und den Targumen her bekannte Terminologie gebrauchte, hat viel für sich. Seine Schriftkenntnis und Schriftauslegung, wenn auch inhaltlich und formell von der rabbinischen sehr verschieden, hat je das 'Volk' in Staunen versetzt. Freilich erreicht die Rekonstruktion der 'Volkssprache' Jesu zum innern Verständnis des 4. Evg. nur einiges; die Annahme der letztern dagegen dürfte manches in Joh. erklärlich machen. Voraussetzung ist zwar dabei, daß die 'Juden' des 4. Evg. die 'Führerschaft' sind, und für viele Stellen trifft dies wirklich zu.

Erwägung, ob nicht gewisse at. Aussagen durch ihren Bezug auf den Christus die Bildung christologischer Formeln veranlaßten, scheinbar einige Berechtigung. Zwar zeigt das 4. Evg. wenig oder gar keinen Einfluß solcher Vorstellungen, es ist das an at. Zitaten ärmste Evangelium. Die Kapitel typisch christologischer Reden enthalten gar keine Zitate, und unter Abzug der unter den 14 Zitaten als kommentierende und glossierende erkennbaren, 2,17; 6,31 (7,42); 12,15. 38. 40; 13,1; 15,25; 19,24. 36. 37, bleiben nur zwei übrig, 1,23; 12,13, — in einer Schrift mit dem großen Wort 4,22! Auch widerlegt die Berechtigung dieser Erwägung der Befund auf S. 51 Anm. 1, das Faktum, daß der 4. Evangelist dem Christus diese Namen nicht einfach zulegt, sondern sie als Personalaussagen in ihrer Bedeutung von ihm selbst abhängig macht. Eine Summe christologischer Formeln bietet zunächst der 'Prolog': Logos — Leben — Licht — Fleisch — Zelten — Doxa — der Einzige des Vaters — Gnade — Wahrheit — der Präexistente. Für die schon in anderm Zusammenhang besprochenen und die Frage nach ihrer nächsten Verwurzelung verweise ich auf Abschnitte 3 und 4, S. 51 ff. 84 ff. Was für diese Begriffe, ihren Sinn und ihre Sinndeutung gilt, daß sie letztlich durch den Offenbarungsbegriff bestimmt sind und der 4. Evangelist die mit der Offenbarungsrede geforderte Symbol- und Sakramentalsprache auf den Redenden, den Christus überträgt, muß auch für die nachbehandelten christologischen Begriffe gelten.

Ich greife zuerst den mit dem Präexistenzbegriff gegebenen Begriff des 'Sohns' als des *μονογενής*, 1,14. 18, heraus. Für die differenzierenden Lesarten *μονογενὴς θεός* und *μονογενὴς υἱός* siehe die Kommentare. Letztre Lesart ziehe ich als die richtige vor auf Grund des Beisatzes 1,18 und des Vergleichs mit 1,14; 3,16. 18. 32; 6,46; 1. Joh. 4,9 (trotz Hort, Two Dissertations, 1876). Der Sohnsbegriff leitet sich unschwierig aus dem AT. ab. Das kollektive Sohnsrecht Israels (Ex. 4,22, Dt. 1,31; 8,5, Jer. 31,9. 20, Jes. 43,6; 49,22; 60,4; Sir. 36,14, Sap. Sal. 2,18; vgl. die Aussagen über den Messias als 'Sohn', 2. Sam. 7,14; Ps. 2,7 (nach rabbin. Interpretation), vgl. 72,1; 89,28; Jes. 9,6 usw.) macht Jesus zu seinem persönlichen schlechthin[1]. Damit erledigen sich Fragen und Probleme,

[1] Die Frage drängt sich auf: Hat der 4. Evangelist diese Aussage im Blick auf das rabbinische Dogma von der Erzeugung einzig der Tora aus Gott formuliert? Ist der Christus der 'Einziggeborene', dann ist es nicht mehr die Tora, die bisher 'Exeget' des göttlichen Willens war, nunmehr ists der 'Sohn'. Das Vorkommen des Terminus *μονογενής* an der die Tora erwähnenden Stelle,

wie sie z. B. Wetter[1] aufgeworfen hat. Wetter gesteht selbst (S. 174),

1, 16. 17 und die Übertragung der Funktion des Exegeten auf den 'Sohn' in diesem Zusammenhang, ist bedeutungsvoll, 1, 18 ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Die Wahl dieses Begriffs hätte demnach antijüdischen Grund und nicht einen erst später entstandenen dogmatischen, der auf Verkennung des μονογενής als Parallelbegriff zu יָחִיד beruht (s. S. 102). Allerdings ließe sich dann mit Recht auch lesen μονογενὴς θεοῦ = der Einziggeborne Gottes (d. h. eben sein Sohn), welche, vom Semitismus her bedingte Formel der Grieche mißverstand und in θεός umbog oder zu υἱός abänderte, vgl. Burney a. a. O. 39; diese Erklärung verdient jedenfalls den Vorzug vor der kultischen von Harris, Athena, 69 ff. — Eine prägnante Darstellung dieses Problems (μονογενὴς θεός — μ. υἱός) auf Grund der Testimonien der alten Kirche gibt Burch a. a. O. 46 Anm. 3 f., mit dem für die Bultmannsche These von der Abhängigkeit des 4. Evg. vom Mandäismus tötlichen Schluß: „Das alte Kirchenbuch (d. h. die Apost.-Konstit.) hat beide Ausdrücke (μ. ϑ. — μ. υ.) nebeneinander bewahrt. Der mandäische Ginza bleibt offenbar der Ansicht, daß eine solche Aufeinanderfolge im Text von Joh. 1 bekannt gewesen war. Solch wichtiger, aber ausgesuchter Schluß zeigt aufs deutlichste, daß das 4. Ev. eine der Quellen der mandäischen Literatur war." — Mit dem 'Sohns'-Problem hängt zusammen die besondre Wertung des 'Vater'-begriffs im 4. Evg. Ein kurzer Vergleich mit den Synoptikern erhellt den joh. Sondergebrauch des Vaterbegriffs. Bei den Synoptikern findet er sich auf Gott bezogen: a) persönlich, d. h. auf Christi Verhältnis, als Offenbarungsträger, zu Gott angewandt, bei Mt. 17, bei Mk. 2, bei Lk. 3 (resp. 6) mal; b) neutral, d. h. allgemein auf Gott, ohne in seiner Verbindung mit dem Christus, angewandt, bei Mt. 5, bei Mk. 1, bei Lk. 8 mal; c) in Verbindung Gottes mit dem Menschen, bei Mt. 21, bei Mk. 2, bei Lk. 3 mal — bei Johannes dagegen unter a) 94 mal, unter b) 18 mal, unter c) 5 mal, wobei zu beachten ist, daß die Grenze zwischen a und b bei Joh. oft verwischt, was eine andre Rubrizierung bewirken kann. Doch am auffälligsten ist die Zahl unter c mit ihrem großen Abfall gegen a. Es sieht fast aus, als habe Gott mit dem Menschen nichts, dagegen mit seinem 'Sohn' alles zu tun. In diesem Punkt wird der Einfluß des Offenbarungsbegriffs besonders sichtbar. Ist der Christus Gottes Offenbarer, so muß sich dieses Verhältnis ergeben, auch bei der Erinnerung daran, daß bei Joh. Gott den Menschen nie direkt anspricht. Bei den Synoptikern tritt das personhafte Moment im Offenbarungsbegriff stark zurück, es erscheint nur in der Formel: 'Ich aber sage euch'. Gott redet wohl durch den Christus zum Menschen, aber nirgends tut er es nach den Synoptikern durch den 'Sohn' außer in der immer als johanneisch empfundenen Stelle Mt. 11, 26 f., Lk. 10, 21 f., er redet also auch nicht als 'der Vater' im spezifischen Sinn dieses Worts; was der synoptische Christus von Gott aussagt, geschieht wesentlich zur Verkündigung des göttlichen Willens, und was von sich selbst, dient zur Offenbarung seiner messianischen Sendung. Das alles fehlt bei Joh. nicht, doch fügt sich dazu das Besondre, das durch die dominierende Vorstellung vom Vater- und Sohnesverhältnis ausgedrückt ist.

[1] Der Sohn Gottes, 1916.

daß die 'Christus-Gestalt' des 4. Evg. sich von „hellenistischen Heilanden scheidet", gerade auf Grund von 5, 19ff. Vollends Kp. 17 zeigt einen 'Sohnes'-begriff und ein 'Sohnes'-bewußtsein, das ohne Parallele in der religiösen Literatur aller Zeiten dasteht. Ebenso einzigartig ist Kp. 12, wo die Begriffe 'Sohn Gottes' und 'Menschensohn' ineinandergreifen in einer Weise, die zeigt, daß ihre Bildung, trotz ihrer Einmaligkeit im Besondern, auf außerjüdischen Boden schlechthin undenkbar ist.

Die besondre Betonung des 'Sohnes'-begriffs durch den 4. Evangelisten geschieht, um dem Offenbarungsbegriff über das im 'Zeichen', 'Werk' und 'Wort' applizierte sachliche Moment ein persönliches einzufügen. Dabei kommt dem 4. Evangelisten die Selbstbeurteilung des synoptischen Jesus als 'Erfüller' entgegen, dessen von einzigartigem Autoritätsanspruch getragenes: 'Ich aber sage ...' Diese von den Synoptikern neben andern im Christusbild gleichbetonte Linie hebt der Johannes-Evangelist als die dominierende heraus: Er ist der Erfüller des göttlichen Willens, und darum der 'Sohn'; die Erfüllung des Gotteswillens aber macht die Offenbarung zur vollkommnen, so, daß in ihr die von Gott dem Menschen zugedachte Gnade und auch das Gericht, wie alle zwischen diesen zwei Polen liegenden Variationen des Handelns Gottes am Menschen, Realität werden, vgl. 3, 16—18. 35. 36; 5, 17—27. 36; 6, 37—40. 44. 57; 7, 16; 8, 16. 26. 28. 38. 42. 55 u. ö., weil der Christus als der 'Sohn', die Offenbarung nicht nur ansagt, sondern sie selbst *ist*. Deshalb fordert der Christus des 4. Evangeliums ohne weiteres den Glauben an ihn, als gleichbedeutend mit der Annahme der Offenbarung. Auf dieser Gleichsetzung von Offenbarung und Offenbarungsmittler beruht auch die nur dem 4. Evangelisten gehörende Formel, daß Jesus der 'Sohn' im *absoluten* Sinn ist, ohne nähere Bestimmung als 'Gottes'- oder 'Menschensohn': 3, 35. 36; 5, 19. 20. 21. 22. 23. 26: 6, 40; 8, 35. 36; 14, 13; 17, 1. So reden die Synoptiker von Jesus nie. Überwiegend ist er ihnen der 'Menschensohn' und der 'Davidssohn', als welch letztrer er beim 4. Evangelisten nie erscheint (die Frage 7, 42 stellt der Gegner; auch der Unterschied zwischen Joh. 12, 13 und Mt. 21, 19, vgl. Mk. 11, 10, fällt auf). Die Synoptiker zeigen außerdem deutlich den Entstehungsprozeß der Formel 'Sohn' und 'Sohn Gottes' als Bezeichnung Jesu, d. h. die Wurzel dieses Prozesses. Sie begegnet nämlich genuin nur an den Stellen, wo die

Offenbarung durchbricht: In der Taufe Jesu, Mk. 1,11, Mt. 3,17, Lk. 3,22; im Bekenntnis der in ihrer Existenz durch den Einbruch der Offenbarung bedrohten Dämonen, Mk. 3,11; 5,7, Mt. 8,29, Lk. 4,41; 8,28; daher auch im Angriff des antigöttlichen Prinzips auf den Offenbarer: in der Versuchung Jesu, Mt. 4,3. 6, Lk. 4,3; in der 'Verklärung', Mk. 9,7, Mt. 17,5, Lk. 9,35 (ähnlich wie in der Taufe); ferner in dem 'johanneisch' klingenden Offenbarungswort Mt. 11,27, Lk. 10,22; in der ebenfalls johanneisch gefärbten, offenbarungsbestimmten Aussage Jesu über den Anbruch des 'Gerichtstages', Mk. 13,32, Mt. 24,36 (doch s. daselbst die Variante); in der Messiasfrage des Hohenpriesters, wo plötzlich das 'Messiasgeheimnis' der Messiasoffenbarung weicht, Mk. 14,61, Mt. 26,63, Lk. 22,70. Außerdem überliefert Mt. zwei Jüngerbekenntnisse der Sohnesschaft Jesu, 14,33; 16,16; letzteres ist durch Jesus selbst veranlaßt, nimmt seinen Ursprung also beim Offenbarer selbst; erstens durch die aus dem AT. bekannte Offenbarungsformel: 'Ich bin es' (nach Ps. 77,20 kann nur Gott auf dem Wasser schreiten, und Gott spricht von sich אֲנִי הוּא — genau so Mk. 6,50, Joh. 6,20), Mt. 13,27. — Die übrigen Stellen verraten bereits dogmatische Entwicklung dieses Begriffs ('Sohn'), Mk. 1,1, Lk. 1,32. 35. Die Stelle Mt. 27,40. 43 ist durch 26,63 verursacht und Mk. 15,39, Mt. 27,54 fordern eine eigene Beurteilung, ebenso Mt. 28,19 als trinitarische Formel. — Die Ansätze zum absoluten Gebrauch der Formel: 'der Sohn' finden sich also schon bei den Synoptikern, als durch das Offenbarungsprinzip gewirkt. Das 4. Evangelium, als bewußte Offenbarungsrede, hat diese Ansätze weiter entwickelt in der Richtung auf die Selbstbezeichnung Jesu als 'der Sohn', daneben im 'Menschensohn'-begriff das historische Moment mitführend[1]; doch die bewußte Darstellung der Geschichte des Christus als Offenbarung und der Christusperson als Offenbarer zwang ihn zu verstärktem Gebrauch des absoluten Sohnesbegriffs. Es ist indes bemerkenswert, daß gerade der 4. Evan-

[1] Bedeutungsvoll ist, wie der Menschensohnbegriff innerhalb der joh. Literatur allmählich verschwindet. Das Evg. gebraucht ihn noch in bezug auf Jesus aus historischem Interesse. Die Apk. kennt noch die Formel 'ein Menschensohn' 1,13; 14,14 (in Zitaten), doch ohne Bezug auf den Christus, d. h. den historischen Jesus; die danielische Menschensohnvision ist auf den 'Erhöhten' bezogen. Im 1. und 2. Joh.-Brief verschwindet dieser Begriff ganz. Das beweist, daß der Verfasser der joh. Schriften die Grenze zwischen historisch-theologischer und absolut theologischer Darstellung gesehen und gewahrt hat.

gelist das Zeugnis der Himmelsstimme bei Jesu Taufe, das den geeignetsten Ausgangspunkt zur Einführung des Sohnesbegriffs bilden könnte, nicht berichtet (vgl. dagegen das konfuse Durcheinander der Tauferzählung im mandäischen Joh.-Buch, die Erscheinung der Rūhā als Taube, das Kreuz über dem Jordan und der Taube Ruf: „O Jordan, du heiligst mich und meine 7 Kinder!" worauf erst der Täufer Jesu, des Täuschers, Taufe gestattet), und wohl aus gleicher, uns nicht mehr ganz durchsichtiger Überlegung das Messiaszeugnis Jesu vor dem Hohenpriester übergeht, gewissermaßen die zwei Höhepunkte der Offenbarung im Leben des Offenbarers; und doch habe ich den Eindruck, daß für den Johannes-Evangelisten das Zeugnis der Taufstimme in allen Aussagen üben den 'Sohn' nachklingt. So hat der johanneische Offenbarungsbegriff neben seiner Begründung im 'Wort' und seinem Ursprung als Werk Gottes sein andres Hauptmerkmal darin, daß er personifiziert oder substanziert ist im Christus als dem 'Sohn' dessen, der seine Selbstoffenbarung an den Menschen will, Gott.

An den Sohnesbegriff fügt sich der Messiasbegriff. Nach rabbinischem Dogma (s. oben S. 106, dazu Mk. 14, 61 par.) gilt der Messias als der 'Sohn Gottes'. Die jüdisch-bestimmte Denkweise des 4. Evangelisten macht die Zusammenstellung dieser zwei Begriffe in ein und demselben Kapitel (1, 14. 18. 34. 41. 49) wieder sehr deutlich. Ebenso bedeutungsvoll ist, daß gleich das 1. Kp. unbedenklich diesen Terminus auf Jesus anwendet, ohne ihn mit Geheimnis zu umgeben. Eine Analogie dazu bildet das 4. Kp. mit dem Bericht von Jesu erstem Wirken unter Nichtjuden. Beidemal, in Kp. 1 unter Juden, in Kp. 4 unter Nichtjuden, wird er unverzüglich als der Messias vorgestellt oder tut es gar selber. Eine Antwort Jesu wie 4, 26 auf die Bemerkung 4, 25 wäre nach den Synoptikern unmöglich [1]. Diese Messias-

[1] Dieser einzigartigen Tatsache entspricht die ebenso überraschende der Beseitigung der Schranke zwischen Juden und Samaritern für die Jünger, 4, 23. 27. 38. Für sich selbst bleibt Jesus sonst unter der Regel von Mt. 10, 5 (der Ausnahme von Joh. 4, 7 ff. entspricht Mk. 7, 29), vgl. Joh. 4, 43; 12, 20 ff. Die in Kp. 4 durchblickenden Ereignisse von Act. 8 tun dem hier überlieferten Wort als geschichtlich keinen Abbruch. Jesus muß etwas in dieser Richtung gesprochen haben, trotz Mt. 10, 5. Die Missionierung Samariens gerade durch Philippus und Johannes findet darin ihre Begründung. Der Aufnahme der Apostel kommt die Erinnerung an das Erlebnis mit ihrem Meister fördernd entgegen. — Auch Joh. 4 verrät die Hand eines gebornen Juden (mithin eines

Selbstoffenbarung Jesu steht in striktem Gegensatz zur steten Selbstverhüllung des synoptischen Christus. Der 4. Evangelist predigt auf den Dächern, was die Synoptiker vergeheimnissen, bis zum Zeitpunkt der Passion, wo sich dies Verhältnis umdreht. Denn nach der Auferweckung Lazari, die höchste Symbolisierung und Offenbarung des im Christus wirksamen ewig lebendigen Gottes ist, tritt der Christus aus der Öffentlichkeit zurück; nach seinem größten 'Zeichen' begibt sich der Messias, vor seinem eigenen Tod, in die auf den Jüngerkreis beschränkte Verborgenheit, 11,54!, im Widerspruch zur synoptischen Darstellung, die ihn nach dem Petrus-Bekenntnis, das der Herr selbst als Gottesoffenbarung erklärt, sofort nach dem Zentrum des religiösen Lebens, Jerusalem, wandern läßt. Zu dieser einander widersprechenden Überlieferung paßt bei den Synoptikern die Selbstoffenbarung Jesu vor dem Hohenpriester, bei Joh. die wissentliche Auslassung dieses Höhepunkts im Offenbarungsgeschehn.

In den Zusammenhang mit dem Messiasbegriff in seiner Anwendung auf Jesus als den Offenbarer gehören die Stellen, wonach Jesus „die Ehre Gottes sucht", in Kp. 7 und 8, vor allem 8,50. 54 (vgl. 9,24; 11,4, Hebr. 5,5). Denn so hat Gottes Ehre gesucht Elia, 1. Kön. 19,10 (vgl. Joh. 7,18. 19), den Jesus als seinen Vorläufer im Täufer erblickt hat, und auch Elia spricht wie der johanneische Christus 'vom Leben nehmen'. Das Martyrium gilt aber auch dem Rabbinat als die Krönung der 'Verehrung Gottes'. Die Kp. 7 und 8 sind, in ihrer Pointierung motiviert durch das anti-

---

Mannes der ersten Generation) in V. 20, in der Wendung: ... ἐστὶν ὁ τόπος. Die Samariterin hätte, wie aus Jesu Antwort ersichtlich, nur zu sagen brauchen: ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνεῖν δεῖ. Dem Verfasser jüdischer Herkunft fließt unwillkürlich in die Feder: ἐν Ἱ. ἐστὶν ὁ τόπος = יְרוּשָׁלַיִם הִיא הַמָּקוֹם, womit er an den Tempel denkt (vgl. zu V. 20 die bereits korrigierende, von Mißverständnis zeugende Variante ohne 'der Ort', s. den krit. Apparat bei Tischendorf), der schlechthin 'der Ort', מָקוֹם, heißt (vgl. Krauß, Synagogale Altertümer, S. 24). — In diesem Zusammenhang läßt sich die Frage aufwerfen, ob 4,40. 43 einen Schluß auf den Abfassungstermin des 4. Evg. gestattet; in der Didache, 11,5; 12,2, findet sich die interessante Vorschrift über den höchstens zweitägigen Aufenthalt des Wanderapostels am gleichen Ort. Fußt diese Regel bereits auf einer Deutung dieser Johannes-Stelle? Die Wendung μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας legt Jesu Aufbruch auf den 2., nicht auf den 3. Tag. Danach müßte das Joh.-Evg. ziemlich geraume Zeit vor der Didache abgefaßt sein. Eine Vorschrift wie Did. 11,5 hat bis zur Kodifizierung ihre eigene Geschichte.

jüdische Prinzip, Rechtfertigungsreden des Christus für seine Lehre als die Offenbarung, weil er Gottes Ehre allein sucht mit der Todesbereitschaft, 7, 19 (vgl. 16, 22, Mt. 23, 30, Jk. 5, 10, Hbr. 11, 37).

Die Funktion des Christus als Offenbarers findet ihren Ausdruck ferner in den von ihm auf sich selbst bezogenen Begriffen: Licht — Leben — Wasser des Lebens — Brot des Lebens — Tür — Hirt — Auferstehung — Weg — Wahrheit — Weinstock. Wir sahen schon oben (S. 85ff.), daß einige dieser als christologische Formeln verwendeten Begriffe bereits die Rolle von Symbolwörtern spielen; wir betonten aber auch, daß der 4. Evangelist von diesen Begriffen einen mehrdeutigen Gebrauch macht. Hier zeigt sich nun, daß Symbolwörter eben mehr sein können als bloß zum Vergleich dienende Begriffe; und mehr sind sie als christologische Namen, als Bezeichnung nicht bloß einer Gabe des Christus, sondern seiner selbst. Aber beide Gebrauchsweisen stehen in sehr enger Korrelation, weil der Geber und die Gabe untrennbar sind. Doch verwischt der Evangelist den Unterschied nicht, er hält ihn fest in der Aussage des Christus: „Ich habe das in Bildern zu euch geredet; es kommt die Stunde, daß ich nicht mehr in Bildern zu euch rede, sondern unmittelbar über den Vater Kunde geben werde", 16, 25. 29, und es ist von Gewicht, daß auf diese Aussage das Kapitel folgt, worin die ganze Offenbarung und das Offenbarungswerk Jesu in eine Christus-Rede zusammengefaßt sind ohne Bild und Symbol, in abstrakter, absoluter Terminologie, die die ganze Skala der innerhalb dieser Offenbarung gebrauchten Begriffe außer eben den einen Bildsinn miteinschließenden Symbolwörtern (wie Brot — Wasser — Weinstock — Weg — Tür — Hirt — Auferstehung) beherrscht, Kp. 17: Die Stunde — verherrlichen — Sohn — Lichtherrlichkeit — ewiges Leben — erkennen — senden — Werk — offenbaren — Name — Wort — Wahrheit — Glaube — Freude — lieben — Liebe — Präexistenz ('vor der Gründung der Welt', 17, 24).

Für jede dieser christologischen Formeln im einzelnen zu zeigen, daß sie nur die Offenbarungstatsache in Jesus dem Christus belegen sollen, ist nun unnötig. Ich tue es für die zwei wichtigsten, wodurch die andern indirekte Beleuchtung erfahren, zumal keiner vom andern, nach seinem innern Sinn beurteilt, sich wesentlich unterscheidet. Zunächst der Begriff 'Licht'. Er veranschaulicht wie kaum ein zweiter das Ereignis der Offenbarung als etwas Außer- und Überweltliches, 1, 5, und die Selbstbezeichnung Jesu: 'Ich bin das

Licht der Welt', 8,12; 9,5, modifiziert diese Tatsache dahin, daß die Offenbarung von außen her in die 'Welt', die offenbarungslose, gebracht worden ist, durch den Christus. Vorher war das 'Licht' überhaupt nicht da, auch nicht zu sehen, 1, 8. 10. Die 'Welt' steht der Offenbarung wie dem 'Licht' immer wie dem Wunder gegenüber, das den bezeugt, der eben nicht in ihr ist noch mit ihrem Wesen als 'Welt' sich verbündet. Diese im Christus verkörperte, Mensch gewordene Offenbarung bricht ein in die 'Welt' wie das 'Licht' in die 'Finsternis' und bedeutet in der Person des Christus für sie, was das Licht für die Finsternis: die Zerstörung ihrer Existenz durch Aufrichtung und Behauptung der eigenen, wahren Existenz, vgl. 12, 28—32, wo die höchste Bestätigung der Existenz des 'Sohns', die Verklärung, mit dem Hinauswerfen des 'Fürsten dieser Welt' verbunden ist. Wo die Doxa, die Lichtherrlichkeit Gottes sich offenbart, aber immer im Christus (nie an und für sich als 'Lichtwunder'), muß auch der Inbegriff der Finsternis, der Satan, weichen. Wie das Licht kreisförmig das Dunkel zurückstößt, so die Offenbarung die Finsternis der gott-losen Welt, eindrücklich gemacht (neben den Christusaussagen in Kp. 8, von denen gleich die Rede sein wird) durch die an den Weltschöpfungsvorgang erinnernde Stufenfolge im 1. Kp.: Gott—Wort—Leben—Licht, und in der Stelle der höchsten Offenbarung Gottes an diese Welt, 3,16ff., in der Betonung: „Das Licht ist in die Welt gekommen", das die neue Schöpfung schaffende Licht, fünffach gehäuft in seinem Bezug zum Christus, parallel dem sechsfachen 'Licht' am 'Anfang' (3, 19. 20. 21; 1, 4. 5. 7. 8. 9). Die Größe und entscheidende Kraft dieser Sätze wird erst durch Jesu Reden in Kp. 7 und 8 bis 10 erhellt, in den Worten über das 'Licht' im Zusammenhang mit dem Tempelweihfest, daß auch 'die Lichter', *τὰ φῶτα*, hieß (Josephus, ant. 12, 235). Die Vermutung ist daher begründet, daß bereits die 'Licht'-sätze des Prologs den Satz von der Offenbarung Gottes im Christus ankünden mit dem Nebengedanken: das alte Heiligtum wird fallen und ist bereits gefallen; dieser Satz wird in Kp. 2, in Jesu Rede vom Tempel, von dem keine Offenbarung ausgeht, zur Tatsache erhoben. Mit der Benennung des Christus als 'das Licht' fallen die bisherigen 'Lichter' als unechte und trübe dahin. Die Lichtrede Jesu gerade beim 'Fest der Lichter' bekommt durch diese Beobachtung ihren tiefsten Sinn. Achten wir zudem darauf, daß in Kp. 7 und 8 (7, 18; 8, 54) der

Christus als das 'Licht' Gott 'ehrt' und betont, nicht seine eigene Ehre, sondern die dessen, der ihn gesandt hat, zu suchen, so ist m. E. bei dieser Zusammenstellung von 'Licht' und 'Ehre Gottes' für den 4. Evangelisten eine aus Jes. 24, 15 stammende, aber pneumatisch umgedeutete Forderung maßgebend gewesen. Das Postulat: „Mit Lichtern verherrlichet den Herrn", sieht er erfüllt durch des 'Sohnes' Suchen der Ehre, d. h. der Verherrlichung des 'Vaters'. Gottes Verherrlichung durch 'Lichter' (אוּרִים) ist wahrgemacht durch die Verherrlichung durch den 'Sohn' als das 'Licht', 8, 12: אֲנִי אוֹר. Weiter: Hat der 4. Evangelist dem Christus den Begriff des 'Lichts' appliziert vielleicht auch mit dem Gedanken der Abwehr oder Entwertung eines jüdischen Brauchs, dessen zeitliche Entstehung wir zwar nicht genau eruieren können, der aber im 1. Jh. bereits üblich war, ich meine den Brauch des Lichteranzündens beim großen Versöhnungstag? (Joma I, 2. III, 4. VII, 4; b. Joma 14b. 15a. 33; Pesach. IV, 4; b. Pesach. 53b. 54a.) Es ist doch sehr auffällig, daß gerade in den Kapiteln, die vom Sterben des Christus und seinem Versöhnungswerk reden, Kp. 1, 3, 7, 8, 9 (1, 29. 36; 3, 13–18; 7, 19. 25. 30. 44; 8, 20. 21. 28. 59; 9, 4) auch von ihm als dem 'Licht' die Rede ist, und das in ganz besonderm Maß und mit eigentümlichen Akzent, und daß in keinem andern Kapitel (auch Kp. 12 verbindet neben genannten den Lichtbegriff mit dem Gedanken des Sterbens und der Versöhnung, 12, 23–34; die Rede über den Menschensohn, seinen Hingang und sein Erlösungswerk; und sofortige Anknüpfung des Bildes vom Licht, 12, 35–36: „Glaubet an das Licht ..." Beachte die Verbindung dieses Abschnitts mit zwei Jesaja-Zitaten!) der Begriff 'Licht' auf den Christus Anwendung findet[1]!

[1] Weder Zahn, Joh.-Komm. 5. 6 A., 1921, 406; Schlatter, Joh.-Komm. 194ff. 205f., noch Bauer a. a. O. 114ff. erkennen diesen Zusammenhang des 'Lichts' mit dem Versöhnungsgedanken. Die Verbindung mit dem 'Lichtfest' bildet nur eine äußere Folie dafür. Doch erklärt erst dieser Konnex 1. die Aufeinanderfolge der Reden von Kp. 7–10; 2. die Weiterbildung des 'Lichts der Welt' zur verinnerlichten Formel 'Licht des Lebens'; 3. das oben aufgezeigte Vorkommen des Begriffs 'Licht' nur in den auf das Versöhnungswerk Jesu mit Sonderwendungen eingehenden Kapiteln. Damit trennt sich der 4. Evangelist vom Judentum (nicht vom AT.), das bei der Formel 'Licht des Messias' m. W. nie an den leidenden Messias denkt, zumal es von einer 'präexistenten Messiasseele' redet, welche Idee mit der joh. Christologie nicht verglichen werden darf (die rabbinische Diskussion über dieses Problem taucht übrigens erst im 3. Jh. auf, s. Billerbeck I 236f.; II 346ff. 427ff.

Bedeutsam ist nun auch, daß der Verbalbegriff *φαίνειν* (nicht *φαίνεσθαι*) außer in 2. Petr. 1, 19 sich nur in der johanneischen Literatur findet, 1, 5; 5, 35; 1. Joh. 2, 8; Apk. 1, 16; 8, 12; 21, 2 (*φαίνεσθαι* Apk. 18, 23; diese Medialform den Synoptikern geläufig). Josephus[1] braucht diesen Begriff von der Selbstversichtbarung Gottes, ant. 8, 22; 9, 20 u. ö. Nach Bauer[2] ist „die Bezeichnung der Gottheit als das Licht schlechthin ... in der 'Gnosis' ... zu Hause", nicht im AT., noch „eigentlich griechisch". Wir tun m. E. nach obigen merkwürdigen Zusammenhängen des 4. Evg. mit Jesaja und jüdischen Vorstellungen entschieden besser, die Aussagen des johanneischen Christus über das 'Licht' von der jüdischen Auffassung über die Lichtsubstanz Gottes[3] und den Gebrauch der Lichter bei wichtigsten Tempelfesten (auch beim Fest 10, 22 werden Lichter gebraucht[4], ohne daß Joh. davon sprechen müßte) her zu verstehen, s. Ps. 18, 29; 36, 10; 43, 3; 104, 2; Jes. 60, 19; Hab. 3, 4; Dan. 2, 22; vgl. b. Ber. 17a, b. Meg. 19b; Adam und Eva, 28, 2: „Du bist das wahre Licht, strahlend über alle Lichter, das lebendigmachende Leben"; Apk. Mosis, 36, 3: „Das Licht hat sie nicht verlassen, aber sie können vor dem Licht des Alls, dem Vater des Lichts, nicht leuchten", vgl. 2. Hen. 14, 2—4. — Die Stellen Joh. 8, 12; 9, 5 usw. finden ihre Erklärung außer aus obgenannten Zusammenhängen vielleicht auch aus dem vom 4. Evg. nachdrücklich bemerkten Gegensatz der Autorität Jesu und der Mosis (vgl. Ex. 34, 29ff., Jalqut Ex. § 181). Nimmt man die scharfe Opposition des Johannes-Evangeliums gegen die Tora hinzu, so ist auch ein Vergleich mit Prov. 6, 23 naheliegend, vgl. Baba bathra 4a. Denselben Gegensatz spiegelt wider Joh. 6, 63. 68. Nach der Mechilta zu Ex. 15, 26 „sind die Worte der Tora Leben für euch", bei Johannes sind es die Worte des Christus, 6, 63 (über diesen Gegensatz Christus—Mose, s. den Schluß dieses Abschnitts, Punkt 3, S. 121 f.). Möglicherweise spricht auch die These mit, die gewissen Rabbinen den Titel 'Licht' oder 'Leuchte' als Epitheton ornans verlieh. Bedeutsam sind auch Sätze wie Gen. r. par. 12, wonach Adams Gesicht vor dem Fall im Lichtglanz leuchtete, und nach Henoch 106 ist Noahs Geburt von Lichterscheinungen begleitet, zur Andeutung, daß „der Herr Neues schaffen wird auf der Erde".

[1] S. Belege bei Schlatter, Die Theologie des Judentums, S. 33.
[2] a. a. O. S. 115. [3] Vgl. Billerbeck I 237.
[4] S. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wb. s. חֲנֻכָּה.

Die Schlußfolgerung aus diesen Vergleichen muß lauten: Der johanneische Christus als der letzte Erlöser, durch den Gott die neue Welt schafft, muß, wie der Erstgeborne der alten Schöpfung es war, das Licht sein (Adam das Licht der Welt, Schabb. jer. II, 6 fin. נֵרוֹ שֶׁל עוֹלָם; daneben begegnet die Formel: אור עוֹלָם und אוֹרָה לְעוֹלָם). Lassen sich die Zusammenhänge der Aussagen über das 'Licht' in seiner Applikation auf den Christus mit diesen letztgenannten 'Parallelen' nicht strikt nachweisen, so dienen sie jedenfalls doch als beweisend für die Behauptung des jüdischen Hintergrunds des 4. Evangeliums auch in bezug auf die christologische Nomenklatur. Der gleiche Schluß ergibt sich für einen andern Hauptbegriff in dieser Liste, den Begriff der 'Wahrheit', dem wir uns nun noch zuwenden wollen.

Der johanneische Christus nennt sich die 'Wahrheit', 14, 6; 18, 37, womit er eine Eigenschaft Gottes auf seine Person bezieht. Daß Gott wahr und gerecht ist (*ἀληθής, ἀληθινός, δίκαιος*), betont bereits das AT., vgl. Begriffe wie אֱמֶת, צֶדֶק und Eigennamen wie צִדְקִיָּה usw., und Gott als der אָמֵן, Jes. 65, 16, Apk. 3, 14; 2. Kr. 1, 20 (vgl. 1. Thess. 1, 9 Gott als *ἀληθινός*). Aus diesem Bezug stammt der häufige Gebrauch des zwiefachen Amen (26 mal) durch den johanneischen Christus. Er kann sich ferner die 'Wahrheit' nennen, weil 'Gottes Wort die Wahrheit' ist, 17, 17. 19, vgl. 1, 14. 17, das er gehört hat und spricht, 12, 50; 8, 40. 46f. 55. 26. 27; 7, 28. Der Christus identifiziert sich also mit dem von ihm Gehörten, von Gott zu ihm Gesprochenen. Dadurch wird die 'Wahrheit' zum Offenbarungsbegriff. Ihr Inhalt ist damit 'johanneisch' bestimmt und ihr Gegensatz daher immer die 'Lüge', *ψεῦδος*, analog dem hebr. אֱמֶת und שֶׁקֶר. Die 'Wahrheit' bestimmt das 4. Evg. aktivistisch und voluntaristisch, nicht intellektualistisch, daher auch mit kollektiver Wirkung, 3, 21 (vgl. Jes. 26, 10, LXX); 8, 31ff.; 14, 6. Dadurch trennt er sich wieder vom Griechen, in Übereinstimmung mit Mt. 7, 24. Nur innerhalb dieser Definition ist 8, 32 klar[1]. Der intellektuelle

[1] Büchsel a. a. O. 96, glaubt in diesem Punkt griech. Einfluß zu spüren, da auch der Grieche die Wahrheit als Befreierin kennt (Belege ebenda S. 90). Allein der Grieche erfährt die Freiheit als intellektuellen Prozeß, durch die 'Wahrheit an sich', beim 4. Evg. ist es der Prozeß des dem Christus gehorsamen Glaubenswillens, der durch die Christusperson die 'Wahrheit' erst erfährt. Wie at. und ungriechisch Johannes den Wahrheitsbegriff faßt und wie gut er den Unterschied der beiden Auffassungen kennt, beleuchtet scharf die echtgriechisch bestimmte Wahrheitsfrage des Pilatus, womit dieser bei 'Wahrheit' an etwas

Prozeß befreit nicht, das vermag allein die vom Wahrheitswillen getragene und in der Bindung an den Christus erfüllte Tat, vgl. 8, 34. Wie jüdisch diese Konzeption des Wahrheitsbegriffs ist, zeigt die späte Polemik in Aboth VI, 2, wo R. Josua b. Levi (um 250) der Tora die freimachende Wirkung zuschreibt (Tora = חֵרוּת). Die griechische oder hellenistische Beurteilung des Wahrheitsbegriffs hätte dieser späten Abwehr nicht bedurft. Es ist nicht verwunderlich, daß der Nichtjude Pilatus die Frage erhebt: „Was ist Wahrheit?" Sein intellektualistischer Wahrheitsbegriff kreuzt sich mit dem religiösen Jesu, der zumal dadurch eine besondre Tiefe einschließt, daß diese 'Wahrheit' als religiöse 'Offenbarung' nur der faßt, der 'aus der Wahrheit' ist, 18, 37. Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt: Gottes Offenbarung findet nur da statt, wo sie auf eine ihrem innersten Wesen entsprechende, sie ermöglichende Lebensbedingung stößt. Sowenig Finsternis in Licht sein kann, sowenig die Christuswahrheit auf dem Niveau der Pilatuswahrheit. Wen nicht Stellen wie 5, 33; 8, 40. 45 überzeugen, daß der 4. Evangelist den Wahrheitsbegriff nicht im formalen, intellektuellen und erkenntnistheoretischen Sinn braucht, so unweigerlich die Sätze 14, 6 und 18, 37. 38. Denn die Selbstbezeichnung Jesu als 'Wahrheit' ist nur möglich und sinnvoll bei der Gleichsetzung von 'Wahrheit' mit Offenbarung, vgl. 7, 18. 28; 8, 14, 26 (beachte hier die Zusammenordnung von 'Wahrheit' und 'wahrhaftig' mit dem offenbarungsbegrifflichbestimmten Terminus 'senden'). Diese Identität folgt auch aus der Bezeichnung der 'Wahrheit' als Jesu Gabe. Beides, Wahrheit und Offenbarung, ist eine Gabe. Wahrheit ist Wirklichkeit, und diese entsteht da, wo der Grund und die Bedingung aller Wirklichkeit, aller Existenz sichtbar wird, religiös gesprochen: Wo Gott sich offenbart. Durch diese Fassung der 'Wahrheit' als Gottes Gabe im Christus unterscheidet sich der johanneische Wahrheitsbegriff von dem des Hellenismus usw. Deshalb auch umschreibt dieser Begriff nur das Eigentum Gottes und was Gott dem Menschen davon durch seinen Christus mitteilt und gibt (z. B. die Heiligung in der Wahrheit, 17, 17; die Freiheit in der Wahrheit, 8, 32, aber beides bewirkt und möglich gemacht durch die Verkörperung der 'Wahrheit' im Christus), und

---

Ansichseiendes denkt, wogegen für den Juden Christus die 'Wahrheit' Gottes unbedingten Anspruch an den Menschen, nicht etwas von Gottes Willen gelöstes Zuständliches bedeutet.

nicht, was der Mensch von sich, seinem Erkennen und Wissen aus als 'wahr' feststellt. Die Kombination des Wahrheitsbegriffs mit andern Begriffen, wie dem des 'Geists, Worts, Weges, Lebens[1], Erkennens, Glaubens, Hörens', ist von da aus konsequent, ebenso aber ihre Beschränkung auf den Jüngerkreis, 14, 17. 22; 17, 9. Dieser ist ja durch Christus – mit Ausnahme des Judas – in die neue Existenz hineingestellt (15, 16a. 19!), hat bereits die Verklärung des Christus, d. i. Gottes vollkommene Offenbarung im 'Sohn' und damit die Garantie der in der Gemeinschaft mit ihm gewährten eigenen Existenz wahrgenommen, die da geschieht, wo die Scheidung zwischen Gottesreich und Satansreich vollzogen ist (13, 30: „Es war Nacht" – 31: „Jetzt ist des Menschen Sohn verklärt und Gott ist in ihm verklärt").

Die Gleichsetzung von 'Wahrheit' mit 'Offenbarung' folgt ferner daraus, daß ihre Aneignungsform das 'Hören', ihre Mitteilungsform das 'Wort', ihre Bewahrungsform das 'Glauben' und ihre Frucht das 'Erkennen' und 'Heiligen', deren Güter das 'Leben' und die 'Freiheit' heißen, ist. Bezeichnet Jesus sich als 'Weg' und 'Leben' neben der 'Wahrheit', so besagt dies, daß das 'Hören' des Menschen seinen 'Weg' nehmen muß über das vom Christus gesprochene 'Wort', da Gott den Menschen nur durch den Christus als seinen Offenbarer anredet. Die Hauptfolge der Gleichsetzung der 'Wahrheit' mit der Offenbarung ist, daß die 'Wahrheit' kritische Kraft besitzt. Als Offenbarung bringt und bedeutet die 'Wahrheit' die Krisis (wie das Licht, 12, 35; 11, 9. 10), als Wahl und Scheidung zwischen zwei Daseinsmöglichkeiten, der durch den Christus geoffenbarten und dem Glaubenden bereiteten, und der dem offenbarungslosen Menschen eigenen. In dieser steht der Mensch für sich, in jener nur durch und mit dem Christus, als dem Weg, d. h. eben der Möglichkeit zu ihr. Wir begegnen hier derselben Doppellinie der Identität von Weg und Ziel als gegeben im gleichen Subjekt, Christus, wie in

[1] Die Applikation des 'Lebens'-begriffs auf den Christus geschieht nach derselben Methode wie die des 'Wahrheits'-begriffs; als die Offenbarung ist der Christus auch das 'Leben' und bindet es für den Menschen an die Gemeinschaft mit ihm, direkt 5, 26; 6, 35. 48. 63. 68; 10, 28; 11, 25; 14, 6; 17, 2; indirekt 1, 4; 3, 36; 4, 14; 5, 24. 40; 6, 27. 33. 40. 47. 53. 54. 63; 8, 12; 10, 10; 12, 50; 17, 3; 20, 31. Die Synoptiker abstrahieren von einer Anwendung in diesem Sinn. Der synoptische Begriff des 'Lebens' ist immer der jüdische in der Verbindung mit dem kommenden Äon (s. unter Abschnitt 7, S. 123ff.).

Mt. 5, 10. 11, wo Jesus die Verfolgung, die Reaktion der 'Welt' gegen die Gemeinde der Offenbarung entstehen läßt 'um der Gerechtigkeit' und 'um seinetwillen'. So entsteht am Begriff 'Wahrheit' das Gericht; denn es ist ein Göttliches, das mit ihr verfolgt wird, die Offenbarung und der Offenbarer, 14, 6b. 17; 12, 48; 9, 39; 8, 40. 45. 46. Ein Gleiches folgt aus der Parallelität der Sätze 8, 36 und 8, 32: „Die Wahrheit wird euch frei machen" und: „Der Sohn wird euch frei machen." Wenns dieser nicht tut, tuts auch jene nicht, und wie jener zur Krise wird, so auch diese aus ihrem Bezug zu ihm. Für die, die aus sich selber sehen, d. h. die Offenbarungs- und Wahrheitserkenntnis vom Menschen aus beginnen lassen, als wäre eine solche möglich, wird eben diese 'Wahrheit' zur Krisis im negativen, verurteilenden Sinn. Der Mensch ist sein eigener Richter, er hats in seiner Hand, 'durch den Christus hineinzugehen', 10, 9. Gott beteiligt sich nur soweit am Gericht, als er die vom Menschen in der Zeit gezogenen Konsequenzen in die 'Ewigkeit' verlängert, 12, 47 ... so richte ich ihn nicht ... 48 ... wer mich verwirft hat seinen Richter. Das Wort ... wird ihn richten am jüngsten Tag, was eben die von Gott aus dem menschlichen Verhalten gezogene Folge ist. So hat Jesu erfahrbares und erfahrenes Werk (vgl. 6, 60ff.; 8, 46ff.) richtende Kraft, entweder treibts zur Nachfolge und dadurch zur Gemeinschaft mit ihm, oder zur Feindschaft und Absage, dort mit dem Resultat der 'Rettung', hier mit dem der 'Verdammnis'. Gebrauchte der 4. Evangelist den 'Wahrheits'-begriff bloß im Formalsinn, so könnte er niemals damit den Gerichts-, den Gemeinschafts- und den Existenzgedanken verbinden. Darum befremdets nicht, daß Joh. mit dem Wahrheitsbegriff andre Bildbegriffe verknüpft, weil der diesen immanente Hauptgedanke immer ein und derselbe ist: Die Besitznahme der wahren Existenz durch die Offenbarung Gottes im Christus mit den aus diesem Existenzbesitz sich ergebenden Folgen. Eine kurze Zusammenstellung der folgenden, inhaltlich scheinbar weit auseinanderliegenden Begriffe macht das evident. Die nachgenannten Bildbegriffe haben einen gemeinsamen Mittelpunkt, in dem sie sich berühren und ergänzen: Christus. Sie sind ein und dasselbe Ereignis, gesehen unter anderm Aspekt, das Ereignis der Offenbarung. Jeder dieser Begriffe deutet kein andres Ereignis als dieses, deshalb ist auch der Gerichtsgedanke jedem von ihnen direkt oder indirekt appliziert: Dem 'Licht', 8, 12; 9, 5 (s.

S. 113f.), vgl. Licht als Krisis, 3,19; 12,46; — dem 'Leben', 11,25; 14,6; 17,3; an allen Stellen ist der Krisisbegriff indirekt mitgegeben, besonders 11,26 ... wird nicht sterben in Ewigkeit ..."; — dem 'Wasser des Lebens'[1], 4,14; 7,37. 38; wer davon trinkt, wird selbst zum ewigen Lebensquell; wer nicht, stirbt, d. h. verfällt dem Gericht; — dem 'Brot des Lebens' (vgl. Prov. 9,1–6), 6,48–51: wer davon ißt, entscheidet sich für seine wahre Existenz; der Tür, 10,9: „Wer durch mich hineingeht, wird gerettet werden"; — dem Hirten, 10,11[2]; der ganze Hirtenpassus 10,11–18 stellt die Arbeit des 'Hirten' als 'Leben' schaffende dar. Wer nicht diesem Hirten

[1] Daß die Begebenheit in 4,1ff. (zu 4,1–42 vgl. L. Schmid, Die Komposition der Samaria-Szene, ZNW. 1929, 148–158) — mag sie historischen Kern haben oder nicht — offenbarungsgeschichtlich gedeutet und begriffen sein will, fordert die Eröffnung des Gesprächs durch Jesus und die sofortige Wendung der Bitte um etwas Irdisches zur Frage nach dem 'Wissen der Gabe Gottes' und ihres Mittlers, 4,10. Die Formel 'jemandes Wasser trinken', 4,14, bedeutet = jemandes Lehre annehmen, 7,37, vgl. Aboth I, 11 und 4b. Also auch im Symbolbegriff 'Wasser' verbirgt Jesus die Bedeutung seines 'Worts' als der rechten 'Lehre' oder 'Offenbarung'. Damit aber fällt, was man bisher für Offenbarung gehalten, 4,21! Logisch ist daher 4,26. Möglicherweise umschließt auch diese Unterredung den Gegensatz von Jesus und seinem Wort zu Mose und der Tora. Nach Ex. r. 15,21 ist 'lebendiges Wasser' Gottes Gabe an Jerusalem in der Endzeit zur Heilung jeder Krankheit. Die Toraworte gleichen 'lebendigen Wassern' ist ein vielbetonter Satz in der rabbinischen Literatur. Joh. 4,10 berührt sich eng mit Ex. r. 15,21, und Joh. 4,6 entspricht Ex. 2,15, LXX: Mose ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ φρέατος. Nach 4,23 ist aber die 'Stunde' bereits da, daß Gott durch den Christus das erwartete 'lebendige Wasser' spendet. Wo die Offenbarung geschieht, verschwindet das Kennzeichen der offenbarungslosen 'Welt', der Haß: 4,41. 42. Das Resultat ist eine radikale Wendung; hier ist's die Erfüllung der in 4,25 ausgesprochenen Erwartung: Dieser ist wahrhaftig der Welterlöser! 4,42.

[2] Das Bild des 'Hirten' hat seine Vorlage im AT., vgl. Jes. 40,11, Jer. 38,10, Hes. 34,11ff., Ps. 23,1f.; 28,9; 73,1; 80,2; Sach. 11,7ff., Eccl. 12,11, vgl. Eccl. r. 12,11. Den hier auf Gott bezogenen Terminus appliziert der joh. Christus kraft seiner Einheit mit Gott sich selbst, dementsprechend auch das Richtamt Gottes, 5,22. 24. 27, vgl. 8,16. 18 (nach rabbinischem Dogma kann Gott allein als Einzelner richten). Eine Entlehnung dieses Begriffs aus dem Synkretismus ist gesucht. Die semitischen Völker teilen die Vorstellung von Gott dem 'Hirten' mit den indogermanischen, vgl.: „Du, Schamasch, bist der treue Menschenhirt" (s. Schollmeyer, Sumer. babyl. Hymnen, 1912, 87. 111), oder Rigveda, IV, 30, 22: „Du bist, o Indra, der einzige Hirt" (weitere Belege bei Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, S. 138). Mit dem philonischen Logoshirten berührt sich Joh. 10 nicht.

folgt, wer seine Stimme, d. i. seine Offenbarung nicht hört und annimmt, verwirkt das 'Leben'; — der Auferstehung, 11, 25. Beachte hier die Christusfrage: „Glaubst du das?" Von der Beantwortung dieser Frage macht Jesus die Existenz Martas und indirekt des Lazarus abhängig. Nur wenn er als die Offenbarung Gottes gehört und geglaubt wird, erfährt ihn der Mensch auch in seiner Kraftwirkung; — dem Weinstock, 15, 1: die Fruchtlosigkeit der Rebe und ihre Vernichtung, wenn gelöst vom Weinstock, betont 15, 2. 4. 5. 6.

Wir kommen nach dieser Erörterung der christologischen Namenliste letztlich zu Punkt 3 (s. S. 101, Absatz 2), zur Antithese: Christus — Mose, als Teilbegründung der johanneischen These von Jesus als dem absoluten Offenbarer. Ich erinnere zunächst an die soeben gemachte Beobachtung an 4, 21 ff. als Zeugnis und Wirkung dieser Antithese und füge dazu Folgendes.

Der 4. Evangelist proklamiert Jesus als den absoluten Offenbarer und unterstellt die ganze Geschichte des Christus dem Offenbarungsbegriff, um dem vom Christus gebrachten totaliter aliter gegenüber der bisher als Offenbarung bewerteten und geglaubten Tora Mosis letzten Ausdruck zu verleihen, vgl. 1, 17 die schroffe Konfrontation von Moses — Tora und Jesusgabe. Hier bereits beginnt der Gegensatz von Mose — Christus als der von zwei Offenbarungen (ähnlich im Mandäertum der Gegensatz: Täufer-Jesus), gewissermaßen als einer niederern und höhern Wirklichkeit (worauf Mose selbst hingewiesen hat, 5, 46), als die Offenbarung des Gesetzes und die der Gnade. Ferner 3, 14: Die Parallelisierung der Schlangenerhöhung durch Mose mit der Erhöhung des Christus versinnbildlicht den Gegensatz zweier Heils- und Erlösungswege. Die Schlange ist immer auch Symbol des Versuchers; nach Num. 21, 6 straft Gott die widerspenstigen Israeliten mit dem Zeichen des Widersachers, mit Schlangen; er macht sie aber auch gesund durch den Anblick desselben Zeichens, das aber als 'ehernes' tot, also nicht mehr wider Gott wirkungsmächtig ist. — Nach 5, 45 ist Mose im Gegensatz zum Christus der Kläger (Tora = Mose = Gericht), der Christus aber ist der Retter (Christus = Gnade = Rettung). — In 6, 32 ist das entscheidende Zeugnis: „Nicht Mose ... sondern mein Vater ..." Nach 7, 19 besteht Mosis Größe in seinem Gesetzgebertum, nach 1, 17 aber bildet das 'Gesetz' (Tora) den Gegensatz zur Gnadengabe des Christus. Ähnlich wie Joh. 7, 16 ff. den Christus, läßt das Rabbinat

Mose argumentieren: „Nicht aus mir selbst sage ich es euch, sondern aus dem Mund Gottes sage ich es euch“ (Sifre zu Dt. 5, 9. 12). Aber Mose kann Gott nicht nennen: 'Mein Vater'. — Nach 9, 28 besteht schon eine tiefe Kluft zwischen Mosis- und Christusjüngern. Jene nennt Jesus die Nichtsehenden als die außerhalb der Offenbarung sich Befindenden. Diese Bindung der Gnade an den Christus als seine Gabe neben der 'Wahrheit' erklärt sich nur aus des Christus gottheitlicher Art. Gott ist nach dem AT. der 'gnädige'. Das Rabbinat hat Gott nie ohne Gnadenfülle gedacht, מָלֵא רַחֲמִים, Mechilta zu Ex. 15, 3[1]. Der 4. Evangelist nimmt aber, mit seinen Mitzeugen, diese 'Gnadenfülle' aus dem Christus, als dem 'Sohn des Vaters, voller Gnade und Wahrheit', 1, 16. 14. Die Formulierung des Satzes 1, 17 ist absichtlich. Vers 17a entspricht der stereotypen palästinischen Formel נִתְּנָה תוֹרָה. Konfrontiert Joh. damit die zwei Gaben, des Mose und des Christus, so liegt die Wahrscheinlichkeit nah, daß er damit ein geschichtliches Faktum durch ein andres, über die 'Geschichte' hinausgreifendes ablösen will: Mose durch Christus zu entkräften, was er eben mit dieser über das ganze Evangelium verstreuten, bald stärker, bald schwächer betonten Antithese bewirkt. Gott gab durch Mose noch nicht das Vollständige, Letzte, er gibt dies durch den 'Sohn'. Die Wendung ἐδόθη und ἐγένετο[2] ist wichtig; sie besagt, daß die Gnade (und Wahrheit) erst jetzt, aber nun auch in aller Wirklichkeit, mit dem Christus erscheint und wirksam wird. Dem Juden fehlt eigentlich das Pfand für die göttliche Gnade, er glaubt an Gottes Huld. Die Christustatsache aber gibt diesem Glauben Wirklichkeitsgehalt. Das Moment der Wirklichkeit ist ausgesprochen mit der Formel ἐγένετο. — Es lassen sich noch andre den Gegensatz zwischen Mose und Christus betonende Stellen anführen (z. B. 3, 13. 14; 13, 33; 14, 3. 28; 16, 28. Verbirgt sich in diesen Stellen z. T. der Himmelfahrtsgedanke — ohne daß Joh. daran erinnern will —, so auch der indirekte Vergleich Jesu mit seinen Vorläufern Mose, Elias [Henoch]); ob sie absichtlich oder nicht, tut wenig zur Sache. Dem 4. Evangelisten jedenfalls ist's

---

[1] Belege bei Schlatter, Die Spr. u. H. 22; Billerbeck II 361 f.; Moore, Judaism, I 386 ff., 'The Character of God'. — Vgl. Rm. 3, 24, Ps. 25, 10; 57, 4; 61, 8; 69, 14.

[2] γίγνεσθαι = zum Dasein gelungen, geboren werden, geschehen, sein, 1, 1—3. 6. 28; 2, 1; 17, 3 u. ö.

ausgemacht, daß Gottes Offenbarung erst mit dem Christus wirklich gekommen und vollkommen gegeben ist. Deshalb heißt es vom Christus (3, 13), daß er 'in den Himmel', Mose dagegen nur auf den Sinai gestiegen ist (vgl. eine ähnliche Antithese 6, 32. 33, und analog der von 1, 17 die von 14, 6). Hat das Rabbinat Mose priesterlichen Dienst im Himmel zugeschrieben (Sifre, Dt. 357), ohne dafür eine eigentliche Begründung zu besitzen als die der theologischen Spekulation, so kann der Christus als der 'Sohn', aus Sohnesrecht, sich diesen Priesterdienst zusagen: „Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten ...", 14, 2ff. 16. Mose kann das nicht, zumal er der 'Verkläger' oder 'Ankläger' ist, 5, 45 (das Verklägeramt aber hat auch der Satan). Im Gegensatz dazu schickt der Christus den Seinen den Parakleten, den Beistand, Fürsprecher, d. h. den zugunsten des Schuldigen, Redenden (der Gegensatz zum *παράκλητος* ist immer der *κατήγορος*; *κατηγορεῖν* = קַטֵּגוֹר, als Tätigkeit des Teufels, im AT. und Talmud).

7. Das eschatologische Moment.

Daß die Eschatologie des 4. Evangeliums ein ganz anderes Gesicht zeigt als in den synoptischen Evangelien (und den andern nt. Schriften), ist ein allgemein zugestandener Satz. Aber in der Erklärung des Warum und Woher dieser Verschiedenheit, auch in der Bestimmung der Art dieser Eschatologie gehen die Meinungen weit auseinander. Um es kurz zu sagen, ohne indessen dies Urteil zu pressen, fasse ich zunächst den Eindruck des eschatologischen Moments im 4. Evangelium in den Satz: Der 4. Evangelist lehrt die Präsenz der Eschatologie, die Synoptiker ihre Zukunft; jener stellt sie im großen und ganzen dar als gegenwärtiges Ereignis, diese als noch bevorstehendes. Das gegenwärtige Moment der Eschatologie (wie auf S. 110 angedeutet) folgt aus der Christologie dieses Evangeliums. Es ist klar, daß mit der Aktualität der vollkommenen Offenbarung der Blick auf die 'letzten Dinge' eine andre Richtung bekommt als da, wo die Offenbarung erst noch 'Geheimnis' ist, wie im Messiasgeheimnis der Synoptiker. Das Problem verschiebt sich dahin, daß einerseits alle eschatologischen Spekulationen wegfallen oder nur Rudimente bilden, andrerseits der Krisisbegriff unmittelbare Aktualität gewinnt. Dafür typisch ist die konstante Anwendung des Terminus *νῦν*. Das 'Jetzt', ein johanneischer Lieblingsbegriff, begegnet 27-,

bzw. 29mal im 4. Evangelium (bei Mt. 4-, bzw. 5mal, bei Mk. 3mal, bei Lk. 12-, bzw. 13mal). Die Apk. meidet ihn, weil sie die 'letzten Dinge' als erst kommende beschreibt (auffällig ist der Gebrauch von *νῦν* in Act., 19-, bzw. 24mal. Die Apostelgeschichte will aber den Siegeslauf des Evangeliums durch die 'Welt' darstellen, und diese Tendenz begründet die Anwendung des 'jetzt'). — Ferner spricht die eschatologische Gegenwart aus 3, 29: 'Die vollkommene Freude' (vgl. 18, 24; 17, 13; 1. Joh. 1, 4; 2. Joh. 12). Denn diese ist ein endzeitliches Ereignis: „Jene Freude wird vollkommen sein; in jener Stunde freut sich ein Mensch mit voller Freude" (שִׂמְחָה שְׁלֵמָה, Pesikta Kah. 29, 189b[1], vgl. 5, 31; 6, 63! 39; 11, 23. 24[2]). Weiter bezeugen alle Stellen vom Auferstehen (Auferwecken) die Gegenwart des Christus, des eschatologischen Jetzt. Kein Evangelium betont die Auferstehung so stark wie das vierte, weil sie mit dem Christus Gegenwartstatsache geworden ist, vgl. Sifre Dt. 34: „Du erwachst in den Tagen des Christus" (הֲקִיצוֹתָ לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ)[3]. Den Höhepunkt der eschatologischen Aktualität bildet die Lazarus-Auferweckung. Die Jünger empfangen ebenfalls die Verheißung des 'Lebens', 14, 19; für sie ist das eschatologische Ereignis bereits da. Auch mit der Rede des Christus von 'seinem Tag', 8, 56, ist die Eschatologie Gegenwartstatsache (entsprechend der rabbinischen Redeweise von den 'Tagen des Christus'), vgl. 5, 25; 4, 23. 25. 26; 12, 31; 13, 31; 16, 32; 17, 5. Deshalb fehlt der Reichsbegriff in diesem Evangelium; denn mit dem Christus als Ziel und Inhalt der göttlichen Offenbarung ist auch Gottes Herrschaft realisiert (die Ausnahme der Erwähnung des 'Reichs', 3, 3. 5, hat ihre Begründung in der Nikodemus-Frage. Jesus redet im 4. Evg. einmal von **seinem** Reich, 18, 36, und erst noch aus fremder Veranlassung, analog wie vor Nikodemus, es ist also keine eigentliche 'Reichs'stelle, vgl. die mögliche Anspielung auf das 'Reich' im Terminus *οἰκία*, 8, 35).

---

[1] S. Schlatter, Die Sp. u. H., 52.

[2] Es ist bedeutsam, daß Joh. den mit der Eschatologie als futurischem Ereignis verbundenen Begriff 'freuen' = *ἀγαλλιᾶσθαι* (s. Huber, Die Bergpredigt, 51) außer in 5, 35; 8, 56, zwei das eschatologische Ereignis als noch zukünftiges beschreibenden Stellen, nicht gebraucht, sondern den gewöhnlichen *χαίρειν*, weil das Ereignis bereits gegenwärtig ist.

[3] S. Schlatter, ebenda, 69.

Trotz dieses fundamentalen Unterschieds der johanneischen zur synoptischen Eschatologie kann man erstere nicht gut eine beruhigte oder verebbte nennen, besser eine in ihrem ganzen, soweit wie auf den Menschen anwendbaren Vollzug verwirklichte und in ihrer Wirkung auf den Menschen allein reduzierte. Der 4. Evangelist abstrahiert vom kosmischen Umfang der Eschatologie; sie ist als solche dadurch nicht abgeschwächt, ihre Wirkung ist wie die apokalyptische, aber ihr Wirkungskreis reduziert sich auf den Menschen, m. a. W., sie hat, bei gleichem Effekt einen andern Vollzugsmodus. Der Apokalyptiker Johannes schildert diesen Modus in Ausmalung und grandioser Steigerung der synoptischen Apokalypse (Mk. 13 par., 14, 62 par.), der Evangelist Johannes zieht jene inwendige Linie aus, die der synoptische Christus zeichnet Lk. 17, 20f.; 10, 18; 11, 20, Mt. 12, 28; 11, 5 = Lk. 7, 22; 10, 23f. = Mt. 13, 16f.; 11, 12f., Lk. 16, 16, und diese Nähe erträgt keine bildhafte und kosmische Ausmalung, sie ist ja aktuelles Erfahrnis der Einzelseele als 'Leben' oder 'Gericht'. Der Evangelist legt diese Aktualität bereits in das Thema des Prologs: „In sein Eigentum kam er — sein Eigentum nahm ihn nicht auf — die ihn aber aufnahmen ..." Was heißt das andres als: Jetzt ist die Vollendung der Zeiten, Gott ist gegenwärtig und baut das neue Reich, und darum vollzieht sich auch jetzt das Gericht (die Wiederholung desselben Themas in Kp. 5). — Diese Verschiebung gründet, soweit ich zu sehen vermag, außer in der Christologie und der Antithese Christus : Mose — Erfüllung : Verheißung, sicher auch im persönlichen Erlebnis dessen, der mit diesem Christus, d. i. der Offenbarung Gottes, zusammengestoßen ist, mit dem Ergebnis, selber „aus dem Tod zum Leben hindurchgedrungen zu sein", d. h. aus seiner bislang offenbarungslosen, der Vergänglichkeit verfallenen in die wahrhafte, gottgegebene und daher 'lebensvolle' Existenz[1]. Ist's unverständlich oder phantasievoll, wenn daraus der Verzicht oder auch das bewußte Nichteintreten auf eine apokalyptische Eschatologie entstanden ist? Oder entspricht dieser Verzicht gar dem jedes Judentum als vor Gott und dem Christus erledigte Tatsache verwerfenden Urteil[2]? Das scheint die Beobachtung zu be-

---

[1] Das Argument des persönlichen Erlebnisses zeigt zugleich den nachpfingstlichen Standpunkt des 4. Evg., s. S. 48, Anm. 1.

[2] Bereits die Themastellung des 4. Evg. postuliert die Präsenz der Eschatologie und des mit ihr als vollzogen gedachten Gerichts, bzw. Lebens. Denn

stätigen, daß Joh. bei der Nennung der jüdischen, vom Christus besuchten Feste diesen selbst keine Bedeutung mehr beimißt, s. 2, 13; 5, 1 usw., sie vielmehr durch die Gegenwart des Christus entwertet (s. S. 118ff.). Natürlich ist damit eine ungeheure Korrektur am synoptischen Christusbild vollzogen[1], — aber vergessen wir nicht die Erwägung dessen, was die Synoptiker verschweigen (s. S. 25; doch s. die Anm. 2, S. 127), und es ist zu betonen, daß die Synoptiker, streng genommen, uns beinah keinen Einblick gewähren in die Seite der Tätigkeit Jesu, die seiner öffentlichen Wirksamkeit entzogen war; sie stellen z. B. sogar die Bergpredigt, dies Stück 'intimer Unterweisung' in den Rahmen öffentlichen Gehörs, wenn man Mt. 5, 1; 7, 28, Lk. 6, 17; 7, 1 nicht mit guten Gründen als literarische Einkleidungsformel streicht (s. S. 17, Anm. 1). Der 4. Evangelist mußte diese Korrektur vollziehen; denn die Aktualität der vollkommenen Offenbarung hebt die Zeitgrenze auf, genau wie die Prophetie die zeitliche Perspektive verkürzt.

Diese Korrektur hat vielleicht noch eine andre, etwas verborgene Wurzel. Stammt der Johannes-Evangelist, bzw. sein Gewährsmann, nicht aus dem Täuferkreis? Und kam er nicht von diesem her zu Jesus, 1, 37—41? Nach des Täufers Predigt sind das 'Reich' und das 'Gericht' mit dem verheißenen Christus aktuell werdende Größen.

---

dies Thema lautet: Die Verwerfung des Christus durch sein 'Eigentum' und die 'Bewahrung vor der Welt' der an ihn Glaubenden. Damit wird auch die Frage nach einer kosmischen Eschatologie überflüssig, vgl. 17, 9: „Ich bete nicht für die Welt."

[1] Man denke z. B. an den synoptischen Christus, der das 'Gerettetsein' sehr in Frage stellt, Mk. 10, 25—31, auch für seine Jünger, vgl. Mk. 13, 20, zwar hier mit der Erweiterung: es gibt doch Auserwählte. Für den joh. Christus ist das Problem a priori entschieden: Wer auf seiner Seite steht, ist gerettet, wer nicht, ist gerichtet. Diese Verschiedenheit (doch s. Anm. 2, S. 127) erklärt sich kaum daraus, daß Joh. zu solchen spreche, die bereits in der festgefügten Gemeinschaft einer 'Kirche' die Garantie der 'Rettung' besitzen. Gewiß ist bei Joh. die engere Gemeinschaft, für die er schreibt, sichtbar, aber von einem 'seligmachenden' Institut sehen wir nichts. Joh. läßt den Christus so reden, wie er ihn in seinem tiefsten Gefühl erfahren hat, als den 'Retter' woher er selbst 'gerettet' ist mit einer diskussionslosen Sicherheit. Dies ist vielleicht mit ein Grund, warum der joh. Christus das 'Reich' übergeht, das nach den Synoptikern eine allgemeine Angelegenheit ist, für Joh. aber eine rein persönliche und deshalb ersetzt ist durch den persönlichen und personhaften Begriff des 'Lebens'.

Mit ihrer Aktualität aber hört die Predigt von ihnen auf. Der Täufer redet davon als der Wartende, was alle vier Evangelien bezeugen. Ists mithin unkorrekt, daß der gekommene Christus das Verkündete ist und tut, in seiner Person, und deshalb darüber nicht zu reden braucht im Sinn eines zukünftigen Geschehens? Diese Erwartung teilten mit ihrem Meister die Täuferjünger. Wer von ihnen zum Christus kam, mußte an ihm und mit ihm auch das Gericht, positiv oder negativ, erfahren und das 'Reich' bekommen oder nicht bekommen. Als gewesener Täuferjünger muß der Evangelist, resp. sein Zeuge, reden wie 1, 37. 41 berichtet, und die Erfüllung der Täuferpredigt, daß in Jesus wirklich der Messias und damit die Reichsgegenwart erschienen ist und die er persönlich erfahren hat, läßt ihn nun die Vorstellung vom erst noch kommenden Gericht und Reich — womit dem jüdischen Gedanken wieder eine Konzession gemacht wäre — als überflüssige oder erledigte übersehen. Damit hängt wohl auch die dem 4. Evangelium eigene Tatsache der Geistverleihung zusammen, 20, 22, freilich als Gabe des verklärten Christus (Korrektur der Pfingsterfahrung?), womit die messianische Zeit als Wirklichkeit völlig bestätigt ist. Zwar bleibt auch bei dieser Sachlage die Schwierigkeit bestehen, wenn wir den Synoptikern Glauben schenken dürfen, daß der synoptische Christus, entgegen des Täufers Erwartung, das Gericht seinerseits in die Zukunft, wenn auch in die nächste, schiebt und es nicht in seiner jetzigen, vielmehr erst in seiner wiederkommenden Existenz vollziehen will. Können wir dies Rätsel lösen? Scheinbar gibt diese Tatsache der These von Schweitzer recht (a.a.O. 161), und doch ist dessen These unmöglich[1]. Man übersehe nicht, daß Jesus, der synoptische, das Gericht doch an seine Person bindet und damit wieder der Täuferaussage im Hauptpunkt zustimmt. Der Johannes-Evangelist, bzw. sein Zeuge, hat die These seines ersten Meisters, des Täufers, konsequent durchgeführt: Jesus, als der Christus, ist in seiner Person die Aktualität des Reichs und die damit in Kraft getretene Krisis[2]. Die bejahende Stellungnahme der Mitjünger zu

[1] S. auch Michaelis, a. a. O. 15 f.; ders., Reich Gottes u. Geist Gottes nach dem NT, S. 9. 36.

[2] Zur Stellungnahme zum Christus-Wort als Krisis vgl. Mk. 1, 17. 18. Meint das Bild vom Menschenfang wirklich „das kommende Gericht" (so Schniewind, a. a. O. 50), so ist auch nach Markus mit dem Ja der Jünger zu Jesus das Gericht bereits da. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich der unvermittelte

Ihm einerseits, die verwerfende Haltung des Volks andrerseits, konnten und mußten diesen Glauben vollends befestigen. Dieser Folgerung entspricht, daß der johanneische Christus nicht die Züge des danielischen Menschensohns trägt und er in der Gerichtsverhandlung mit keinem Wort vom kommenden Reich redet (vgl. S. 124). Der Satz: „Nun aber ist meine Königsherrschaft nicht von hier", 18, 36, und der diesem angeschlossene von der Begrenzung des Königsberufs Jesu auf den des Wahrheitszeugen, geht 1. nicht an einen Juden, und 2. trennt er, nach seinem innersten Sinn interpretiert, *hier*, *jetzt* schon haarscharf diese 'Welt' von der seinen, die nicht erst kommen wird, da sie bereits in ihm und in seiner Jüngerschaft, die auf seine Bitte hin vorher 'geheiligt', d. h. aus der 'Welt', innerlich verstanden, 17, 17, genommen ist, aktuell geworden ist. Diese Scheidung der 'Welten' sagt der Christus außer in 4, 23; 5, 25, in 12, 32 an, wo er die Trennung seiner Gemeinde von dieser 'Welt' mit dem Ereignis seiner Erhöhung verbindet. Dieselbe Beseitigung jeder eschatologischen Hoffnung spricht Jesu Antwort an Marta aus, indem sie deren Erwartung der 'Auferstehung am jüngsten Tag' sofort außer Kraft setzt: '*Ich bin* die Auferstehung und das Leben', also: Hast du mich, meine Gemeinschaft, so bist du bereits auferstanden und lebst! Dasselbe besagt der Satz: „Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird ganz gewiß niemals sterben", 11, 25. 26. Die Reduplikation dieser Behauptung verstärkt deren Gewicht. Die Stellungnahme zum Christus mit seinem Wort ist also bereits die Krisis, d. h.: *Er* selbst verursacht sie, sie fällt nicht erst am jüngsten Tag, vgl. 3, 19 und 3, 36: „Das ist aber das Gericht ... Wer glaubt an den Sohn, *hat* ewiges Leben ..." (nicht: wird es erst bekommen); 4, 25. 26: Die Messias-Erwartung als Endergebnis ist im Christus Gegenwartstatsache geworden: „Ich bin es", 8, 25; 13, 19; vgl. 4, 36: „Schon empfängt der Schnitter Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben"; 5, 25: „Es kommt die Stunde ... ja, sie *ist schon da* ..."; 6, 54:

Übergang von 1, 17 zu 1, 18 unschwierig: Die angerufenen Jünger sind solche, die – als Täuferjünger! Mk. setzt diese Kenntnis stillschweigend voraus – auf das Reich bereits gewartet haben und deshalb auch wissen, wer durch Jesus sie jetzt anredet; deshalb wird ihre Antwort, ihre Reaktion auf dieses 'Wort' für sie zur (positiven) Krisis. Was Mk. verschweigt, aber durch den sofortigen Anschluß dieser Gerufenen andeutet, spricht Joh. 5, 24 'lehrhaft' aus.

„Wer mein Fleisch ißt ... hat ewiges Leben"; 12, 31: „Jetzt hebt an das Gericht über diese Welt — jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen." Die Krisis ist also da, wenn auch noch nicht vollendet, 12, 48: „... hat seinen Richter ... wird ihn richten am jüngsten Tag"; auch 12, 32; 13, 33. 36; 14, 1. 2; 17, 12. 15. 16 verwischen die Gegenwart des Gerichts mit seiner Zukunft, es kommt nicht erst, aber es vollendet sich erst dann. Diese Hinziehung des Gerichts entspricht der Permanenz der Offenbarung, die jetzt geschehen ist in Christus und doch sich fortsetzt im Wirken des von ihm gesandten Geists (s. Abschnitt 8, S. 131 ff.).

In diesem Zusammenhang muß der Begriff des 'ewigen Lebens' besprochen werden[1]. Dies Problem bewegt sich nicht im Kreis des sadduzäischen und pharisäischen Urteils; denn der 4. Evangelist redet nicht von der Seele und setzt keine Trennung zwischen Seele und Körper. Damit scheidet er sich auch vom Hellenismus. Den Begriff *σῶμα* gebraucht er nur vom Leib des toten Christus (auch 2, 21 verbindet damit den Hinweis auf den Tod). Den Begriff *ψυχή*, Seele, braucht er 1. in der ihm eigenen Wendung: *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τιθέναι*, 10, 11. 15. 17; 13, 37. 38; 15, 13; — 2. neutral (d. h. wie die Synoptiker): 12, 25; — 3. wieder in einem besondern Sinn: 10, 24; 12, 27. Der Begriff des 'Lebens' dagegen ist eindeutig: 'ewiges Leben', wobei *αἰώνιος* ganz nach jüdischer Anschauung den Anteil am kommenden Äon beschreibt, es ist kein metaphysischer Begriff, vgl. 1, 4; 17, 3; 1, 5. 9. 18; 3, 36; 6, 40; 8, 12; 17, 6—8. Der 'Lebens'begriff umschließt also keinen Zeit- oder Raumbegriff, es ist gedacht an einen Zustand, wie er resultiert aus der Gemeinschaft mit der Christusperson, vgl. 4, 14: *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, wo *εἰς* in Vergleich mit 4, 36; 6, 27; 12, 25 „nicht die räumliche Vorstellung bei sich hat" (Schlatter). Deshalb ist der 'Lebens'begriff ein Heilsbegriff, wie der des 'Lichts', was die Kombination beider Begriffe ermöglicht, 1, 4. So bedeutet er, als Heilsbegriff, auch nicht mehr nur ein Leben im zukünftigen Äon (6, 63; 5, 31, vgl. Ex. r. 48, 6: „In dieser Zeit gibt mein Geist Weisheit in euch, aber in der zukünftigen Zeit macht sein Geist euch lebendig", רוּחִי מְחַיָּה אֶתְכֶם, er umschreibt das Vollendungsdasein auch als unabhängig vom zu-

[1] *ζωὴ αἰώνιος* fehlt bei Josephus; dagegen bereits Ps. Sal. 3, 16, wo die Gottesfürchtigen zum 'ewigen Leben' auferstehen werden. *ζ. α.* bei Philo nur einmal, s. Leisegangs Index.

künftigen Reich, 17, 3. Mit der Gegenwart des Christus ist das 'ewige Leben' für den ihm Angeschlossenen schon Aktualität als Offenbarungsfrucht. Deshalb verbindet der johanneische Christus die Lebensgabe mit der Fähigkeit der Gottschau, 11, 40. Verlegt die jüdische Theologie das Schauen Gottes oder der Schekina in den kommenden Äon, so nimmt der Christus des 4. Evangeliums auch dieses Stück der Eschatologie als erfüllt in die Gegenwart. Das betont wiederum schon der Prolog, 1, 4, indem der Satz: „In ihm war das Leben", dieses Leben nicht erst als zukünftiges Gut beschreibt, als 'in ihm wird das Leben sein', wie die Synoptiker es fassen; nie ist das 'Leben' bei Mt., Mk., Lk. Gegenwartsbesitz, immer nennt es ein zukünftiges Dasein, analog der jüdischen Erwartung. Die Seltenheit dieses Begriffs bei den Synoptikern fällt geradezu auf, bei Mt. 7, Mk. 4, Lk. 6mal, worunter die präzise Bezeichnung 'ewiges Leben' bei Mt. im Mund Jesu bloß 3mal, bei Mk. Lk. 1mal vorkommt (in einer Parallele). Joh. aber verwendet den Begriff 'ewiges Leben' 15mal, 'Leben' absolut 21mal, und zwar ausnahmslos zur Beschreibung des höchsten, jetzt schon möglichen und aktuellen Daseins des die Offenbarung Gottes akzeptierenden Menschen: „Gott hat uns gegeben ewiges Leben" (1. Joh. 5, 11), wogegen das 'natürliche' Leben schon gleichbedeutend mit 'Tod' ist. Mit diesem aktuellen Charakter des 'Lebens' verbindet sich ein futurisches Moment, insofern dies Leben nicht nur als momentan verliehenes Gut Bestand hat, sondern weiter bestehen wird, auch wenn die 'Welt' in ihrer gottfremden, offenbarungslosen Existenz aufgehoben sein wird. Daraus erklären sich die Verwischung und Vermischung von Aussagen wie 3, 15. 36; 5, 21; 6, 51. 54; 10, 28; 5, 29; 11, 25f.; 12, 25; 14, 20; 17, 3. Die Offenbarungsgemeinde ist zeitlich noch in 'dieser Welt'; das trennt sie von der sichtbaren Gottesherrschaft; aber durch ihren inwendigen 'Lebens'besitz ist sie aus der 'Welt' herausgestellt und ihren Gesetzen, 15, 19!

So ist's gerade der 'Lebens'begriff in seiner Bestimmung durch den Offenbarungsbegriff, der der Offenbarung selbst das Gewicht letzter Entscheidung verleiht, trotzdem eine eigentliche eschatologische Rede Jesu im 4. Evangelium fehlt. Das 'Wort' als das 'Leben'-schaffende ist das 'Gericht', 5, 21. 24; 8, 51; 11, 25ff. Weil aber der Christus das 'Wort' und als solches die 'Wahrheit' ist, nennt er sein Gericht das 'wahrhaftige', 8, 16 (דִּין אֱמֶת). Bereits Schlatter hat

darauf hingewiesen, daß „die Verbindung der Begriffe ‘Wahrheit und Gericht’ (דִּין und אֱמֶת = קְשׁוֹט) bei den Palästinensern stabil war. ‘Gepriesen sei der Richter der Wahrheit!’ בָּרוּךְ דַּיַּן הָאֱמֶת, war eine der häufig gehörten Doxologien“ [1]. Nach Ex. r. 6, 1 ist Gottes Gericht ein ‘wahrhaftiges Gericht’ (vgl. Apk. 16, 7). — Wenn diese Anschauungen bereits zu Jesu Zeit galten, dann mußte sein Wort 8, 16 ungeheuer empfunden werden: Jetzt ist die Gottesgerichtsstunde da, in mir, im Christus! Konnte für einen, dem Jesus wirklich der Christus geworden, die Aktualität der Eschatologie durch irgendeine andre Aussage oder ein andres Ereignis stärker zum Bewußtsein gebracht werden?! Konnte er die von der messianischen Zeit erwartete Gabe wirklicher empfangen als durch eine Zusage wie 8, 36?! 8, 51! Wir verstehen nun auch, warum der 4. Evangelist keine sozialen und ethischen ‘Probleme’ mehr kennt oder erörtert, — sie sind für ihn gelöst, weil für ihn selbst die Erlösung Tatsache geworden ist in der Gemeinschaft mit dem Christus und seinem Wort. Damit aber hat auch die Eschatologie für ihn aufgehört, Problem zu sein.

8. Der Geist.

Die Offenbarung geschieht also durch das Wort und Werk des Christus, der sie als die Gottes redet und tut, als ‘Sohn’ und ‘Gesandter’ (Messias). Durch Gott als ihren Urheber und Sender empfängt sie ein ‘ewiges’ Moment, das durch den Weggang des Christus aus seiner Offenbarungsgemeinde aufgehoben würde, auch weil eine vom Christus gelöste Offenbarung unmöglich ist. Dieser zwiefachen Schwierigkeit begegnet der johanneische Christus durch die Sendung des ‘Geistes’, den er als Garant der Christus- und Offenbarungsgegenwart bei der Gemeinde erklärt. Damit ist das eschatologische Ereignis wieder Gegenwartstatsache. Das Rabbinat begabte nur die biblischen Propheten mit dem ‘Geist’, der Christus verheißt und verleiht diesen Geist bereits den Seinen. Als der Messias ist er der Geistträger (vgl. Jes. 11, 2, Ps.Sal. 17, 37; 18, 7, Test. Levi, 18, Hen. 49, 3; 62, 2, vgl. Mt. 12, 28 ff., Mk. 3, 29 f.) und der Geistspender, Joh. 1, 32. 33; 14, 17 u. ö. Die Aussage 1, 32. 33 ist wichtig für das Faktum der Geistverleihung an die Jünger in den Kapiteln der Abschiedsreden, weil sie zeigt, daß der Christus sein Amt un-

[1] Schlatter, Die Sprache und Heimat, S. 94.

mittelbar von Gott hat, das die geistbegabten Jünger nachher fortsetzen. Nach der Mechilta zu Ex. 12,1 hat Josua das Amt Mosis übernommen unter Empfang des hl. Geists, und ihm analog Elisa das des Elias. Der hl. Geist legitimiert und befähigt also zum göttlichen Werk und zur Nachfolge darin. Solches gilt für Jesus, der direkt von Gott sein Werk erhält; es gilt für des Christus Jünger, die es von diesem empfangen unter Verleihung des hl. Geists, 16,13; 20,22; 14,26[1], womit sie als die in der Offenbarung Stehenden bezeichnet sind, wie jene alttestamentlichen Gottesmänner. Was das AT. auf einige wenige Auserwählte beschränkt, bezieht der 4. Evangelist auf den ganzen Jüngerkreis; die im AT. nur als Partikularerfahrung dargestellte Offenbarungsgabe des Geists wird mit dem Kommen des Messias zur generellen.

Kein andrer Begriff enthält das Moment des 'Ewigen' und gleichzeitig Gegenwärtigen und Lebendigen der Offenbarung wie der des 'Geists', keiner auch das des Gegensatzes der 'Welt von oben' zu der 'Welt von unten', vgl. 3,5. Deshalb ist er das Kennzeichen des neuen, in der Offenbarung gegründeten Menschen, der dadurch selbst zur Quelle 'lebendigen Wassers' wird, 7,38. Der Geist ist indessen nicht ein eigener Offenbarungsmittler, als besäße er in sich selbst Autorität; er übernimmt nur die Funktion des zum 'Vater' erhöhten Christus, 7,39: „Er wird mich verklären; denn er wirds aus dem Meinen nehmen und euch verkünden", 16,14. Er vertritt gewissermaßen G o t t e s Handeln am Christus durch sein dessen Person verklärendes Tun (vgl. 13,32; 17,1). Wie Gott den Christus zur Zeit seines Erdenwandels verklärt hat, so besorgt nun weiterhin der Geist dasselbe an dem für die Offenbarungsgemeinde unsichtbar gewordenen Christus. Daran erkennt sie, daß der 'Geist' der des Christus ist und der der Offenbarung. Durch ihn vollzieht sich das bleibende Wirken des Christus, die Permanenz der Aktualität der Offenbarung: „... er wird alles l e h r e n", 14,26; „... an alles erinnern", 14,26; „... er wird verkündigen, was k ü n f t i g ist". Sein Tun umspannt deutlich Vergangenheit—Gegenwart—Zukunft, also jeden Zeitbegriff, darum eine ewige Tätigkeit, wie sie der Offenbarung entspricht.

[1] Die Formel ἅγιον πνεῦμα ist palästinisch. Der Grieche sagt θεῖον πνεῦμα, wie Josephus, oder ἱερὸν πνεῦμα, s. Schlatter, Die Theol. d. Judentums, 58. 65.

Daß nun das primäre Motiv (neben dem sekundären des nachpfingstlichen Standpunkts des Verfassers des 4. Evg.) der eigentümlichen Betonung des Geistbesitzes dieses Evangeliums der Offenbarungsbegriff ist, geht 1. daraus hervor, daß der Geist der der 'Wahrheit' heißt, 14,17; 15,26; 16,13. 'Wahrheit' aber ist in diesem Evangelium ein Offenbarungsbegriff, er bezeichnet die Offenbarung schlechthin (s. S. 116ff.); 2. daraus, daß die Synoptiker den Geistbegriff in dieser Anwendung nicht kennen, auch nicht als Paraklet, noch als Gabe des Christus (Lk. 11,13 ist singulär und durch die differierende Parallele Mt. 7,11 verdächtig). Die Synoptiker kennen neben dem hl. Gottesgeist nur zwei Geistformen: den dem Christus eigenen Geist und den im unreinen Menschen wirkenden dämonischen Geist. Der 4. Evangelist aber redet nie von πνεύματα. Sein Geistbegriff bleibt auf Gott und den Christus bezogen, und findet erst auf den Menschen Applikation, der aus seiner natürlichen Existenz in das offenbarungsbestimmte Dasein übergetreten ist, 3,5; 4,24. Mit der ergriffenen Offenbarung kann dieser Geist nicht ausbleiben (interessant ist in diesem Bezug der Bericht über die Johannesjünger, die die Johannestaufe, doch nicht den 'Geist' empfangen hatten und nicht einmal wußten um die Existenz dieses Geistes, Akt. 19,2 —, natürlich, denn sie standen außerhalb der Offenbarung). — Das dem Geistbegriff applizierte Offenbarungsmoment kommt ferner dadurch zum Ausdruck, daß die Geistesfunktion als 'lehrende, erinnernde, verkündigende, bestätigende, beweisende (15,26; 18,8), verklärende' (16,4) beschrieben wird. Diese Termini gehören samt und sonders dem offenbarungsbegrifflichbestimmten Sprachgut an ('hören, reden, ankünden, verherrlichen' — die Zusammenordnung dieser Begriffe in 16,13. 14 ist typisch), wie bereits des Geistes Kommen 'Sendung' (16,8) heißt, als Akt des die Offenbarung wirkenden Gottes, der dadurch seinem 'Wort' in der Offenbarungsgemeinde eine zweite autoritative Gegenwart nach der ersten im Christus gibt. Diese zweite Gegenwart des 'Worts' ist immerhin eine erweiterte gegenüber der ersten insofern, als die Gemeinde durch den Geist jetzt und fortan auch das erfährt, was der Christus noch nicht gesagt (welches Moment auch die Bezeichnung 'Paraklet' für den 'Geist' enthält[1], 16,13: „... das Kommende

[1] Verbindet Joh. den Geistbegriff mit dem des Parakleten, so entspricht das der jüdischen Anschauung, daß der Geist den Befehl Gottes, sein Wort an den Menschen vermittelt. Jesu Aussage verstanden die Jünger daher ohne

wird er euch ansagen". Ist aber unter diesem 'Kommenden' die permanente 'Verklärung' des Christus zu verstehen, 16,14, und ist sein Verkündigen auf das von ihm Gehörte, vom Christus selbst ihm Gegebene beschränkt, daß mithin seine Funktion die des 'Zeugen' ist, 15,26 (beachte die merkwürdige Parallele von Eröffnung und Vollendung der Offenbarung durch den Begriff des 'Zeugen': am Anfang der Täufer als Zeuge — am Ende der Geist als Zeuge!), so erweckt das wieder den Eindruck der beim 4. Evangelisten oft begegnenden Reduplikation der Gedankenführung, wonach einerseits etwas Neues hinzutritt durch diese Tätigkeit des Geists und die Offenbarung ihre Vollendung erst jetzt erreicht, andrerseits dies Neue nur scheinbar ist, weil der Geist ja keine eigene Offenbarung gibt — vom Christus gelöst ist er bedeutungslos — und das Neue nur in dem vom Christus absichtlich früher Verschwiegenen, in seiner Person aber stets, wenn auch latent Mitgegebenen, besteht. Das bestätigt der Satz: „Deswegen habe ich gesagt, daß er es dem Meinigen entnimmt." Wir müssen uns dabei immer vergegenwärtigen, daß die Sprache des 4. Evangeliums, als Offenbarungsrede, eine zeit-raumlose ist, oder, daß sie Gegenwart und Zukunft so vermischt, daß beide zwei Seiten ein und derselben Sache darstellen. — Daß der Geist den Christus 'verklären' muß (sonst tat es Gott), dient zur Verstärkung der Christusbehauptung, daß die Offenbarung auf keinem andern Weg als durch ihn zu erfassen ist. Möglicherweise verbirgt sich auch hierin ein polemisches Motiv. Das Judentum kennt ja nur ein „unmittelbares, für alle gleichartiges Verhältnis zwischen Gott und Menschen, für das kein Mittler notwendig ist, und es erkennt keinem einzigen Menschen eine solche 'Einzigartigkeit des

Schwierigkeit. Sie sagt ihnen auch, daß die im Christus geschehene Offenbarung über dessen Tod hinaus sich fortsetzt („er wirds aus dem Meinen nehmen"), doch vermittelt durch den Geist. Der Offenbarungsmodus wird indirekt bei gleichem Offenbarungsinhalt. Der Geist übernimmt die Christusfunktion, darum ist er aufs innerlichste mit ihm verbunden. — Durch den Geist verbürgt der Christus seine Gegenwart. Der Unterschied zum 'Parakletamt' des philonischen Logos ist auch hier sichtbar, der das Verteidigeramt für des Menschen Unzulänglichkeit vor Gott ausübt, im Sinn des advocatus, s. Kennedy, Philos Contribution to Religion, 1919, 113ff., Burch a. a. O. 153. Der johanneische Paraklet hat das Offenbarungsamt, nicht das Advokatamt. Der joh. Parakletbegriff ist durch den unlöslichen Zusammenhang mit dem Christus bestimmt, ohne diesen zählt er überhaupt nicht (1. Joh. 2,1!), vgl. H. Sasse, Der Paraklet im Joh.-Evg., 1925, ZNW. 260ff.

Sohnesverhältnisses' zu, daß er zum Mittler werden könnte zwischen dem Menschen und seinem Vater im Himmel"[1]. Die verdoppelte Verklärungstätigkeit, die Gottes und die des Geists zugunsten des 'Sohns' rückt dessen einzigartige Bedeutung als Offenbarungsmittler ins volle Licht und verleiht umgekehrt der Geisttätigkeit größtes Gewicht, die im Urchristentum als einzige Legitimation des Glaubens und Wissens um die Offenbarung und der Existenz in ihr galt.

Wie jedem schon genannten unter den Offenbarungsbegriff einbezogenen anderen Terminus eignet auch dem des Geists die Kraft der Krisis. Er ist die letztgenannte Instanz für das im Christus aktualisierte Offenbarungswerk Gottes, 16, 8. Er beweist, was da entsteht, wo die Offenbarung geschieht und abgewiesen wird: die Sünde der Welt, und die Antwort Gottes darauf: seine dennoch bestehende, das Offenbarungswerk vollendende Gerechtigkeit und das dadurch bewirkte Gericht über den 'Fürsten dieser Welt'. Auch diese Tätigkeit des Geists, die beweisende, überführende (16, 8), ist eine dauernde, wie die Offenbarung in seiner Gegenwart; sie entspricht dieser, was soviel bedeutet, als daß die Krisis in jedem Moment sich vollzieht. Die 'Scheidung der Geister' ist auch hier als Endergebnis zum Gegenwartsereignis gemacht, konform der dem 4. Evangelium spezifischen Eschatologie.

9. Die Aneignung der Offenbarung und die Wirkung ihres Besitzes.

„Wenn man nicht glauben kann, soll man sich bestreben, überzeugt zu werden, nicht durch Beweise für das Dasein Gottes, sondern durch Bezwingung der Leidenschaften, durch Selbstverleugnung, durch die Gewohnheit der Anbetung, des Gebrauchs der Gnadenmittel, durch Beugung des Herzens unter Gottes Zeugnisse." Pascal.

Wie wird das von Gott durch den Christus zum Menschen gesprochene, seine Existenz durch die Offenbarung begründende 'Wort' dessen aktueller Besitz, der ihn trennt von dem als Finsternis, Lüge, Tod, charakterisierten Zustand der Nichtoffenbarung, dem Gegensatz zum Sein in der 'Wahrheit, Freiheit', zum 'Sein in Ihm', 17, 21 ff.? Welches Verhalten des Menschen entspricht dem Gottes, wenn dieser ihm offenbar werden soll? Denn Gottes Rede wirkt nicht unwider-

[1] J. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, S. 63.

stehlich (der 4. Evangelist denkt in diesem Punkt anders als die at. Propheten); der johanneische Christus betont die menschliche Willensfreiheit mit ihrem kausalen Wert für das definitive Geschick des Menschen: „Wenn jemand seinen Willen tun will ...", 7,17. Am menschlichen Willen hängt die Möglichkeit des Offenbarungsempfangs. Gott kann, so banal das klingt, nur reden, sprechen, vgl. die at. Wendungen wie 'Da erging des Herrn Wort — und der Herr sprach — höre des Herrn Wort — der Herr hat gerufen — da rief der Herr — so spricht der Herr — dies ist das Wort des Herrn — des Herrn Wort geschah' usw. Das bekannte Wort: „Wer glaubt unsrer Predigt, und wem wird des Herrn Arm offenbart", Jes. 53,1, rückt auch das Wort vor die Tat. Auch der Christus kann nur sprechen, wie Gott zweifach: im Wort und Werk. Auch der Geist kann nur sprechen ('Fürsprecher'), als Gottes, vom Christus abhängiges 'Wort' in der Offenbarungsgemeinde, von dieser gehört und weitergesprochen. Was der angesprochene Mensch aus Gottes Wort macht, ist nicht Gottes Sache, aber Ursache des göttlichen Gerichts.

Wie vollzieht sich denn der Übergang des Menschen aus der Welt der Nichtoffenbarung in die der Offenbarung? Ihm steht dazu zur Verfügung: das Hören, Glauben, Erkennen, Wollen, und bei deren positiver Betätigung fügt Gott auf des Christus Bitte dazu sein 'Heiligen', 17,17[1]. Gottes 'Heiligen' vollendet den menschlichen Willen. Diese Vollendung der Offenbarung durch Gott entspricht ihrem Beginn durch ihn. Die 'Heiligung' vollendet Gottes durch sein Reden am Menschen begonnenes Handeln, 13,10; 17,17. 19. Darum ist bedeutsam, gemessen am Judentum, die Christusbitte: „Heilige sie ...", wobei der Akzent auf beidem liegt, auf dem Handelnden wie auf dessen Handeln, d. h. Gott allein tuts, nicht der Mensch, wie die Pharisäer durch Selbstheiligung Gottes Heiligung zu erringen glaubten.

Es gehört nun zur Eigentümlichkeit des johanneischen Offenbarungsbegriffs, daß er die Vorstellung der 'Heiligung'[2], nicht aber

[1] Der 4. Evangelist ersetzt mit Vorliebe die abstrakten Substantive durch die entsprechenden Verbalformen.

[2] Hat der Wortbegriff selbst diesen Gebrauch bestimmt? ἁγιάζειν bedeutet ja 'absondern', trennen vom Profanen. Bittet der joh. Christus nicht für die 'Welt', erklärt er seine Jünger als 'nicht von der Welt', fleht er um ihre 'Bewahrung vor der Welt' — so läßt sich als Bezeichnung des in all diesen Aussagen liegenden Tatbestands faktisch kein bessrer Begriff als der der 'Heiligung' finden. Die Trennung und Absonderung von der 'Welt' war das Signum

die der 'Gerechtigkeit' (diesen vom Pharisäismus her mißverständlichen und mißverstandenen Begriff) kennt. Der Johannes-Evangelist verwendet den Begriff 'gerecht' im Evg. nur von Gott, 17,25, und vom Gericht, 3,30; 7,24; mehrfach im 1. Brief, doch auch da eigentümlich, und den Substantivbegriff 'Gerechtigkeit' nur 16,8. 10 in ganz singulärem Sinn (im 1. Brief ist das Substantiv durch das Verb sinnbestimmt). Gott redet zum Menschen doch auch, um ihm 'Gerechtigkeit' zuzusprechen, daß er sie im Glauben erfasse. Des Menschen Rechtfertigung ist ein Hauptstück der göttlichen Gnade, sie beschreibt geradezu die wahre Existenz. Diese Seite des göttlichen Tuns übergeht der 4. Evangelist, indem er nur die andre anruft: die Heiligung, die jetzt schon, im Moment des glaubenvollen Hörens sich vollziehende Tat Gottes am Menschen wird. So überraschend das scheint, so richtig ist es vom Standpunkt dieses Evangelisten aus. Denn die 'Rechtfertigung' bezieht sich auf den Endpunkt, das Endgeschick des Menschen, als Begriff der noch ausstehend gedachten Eschatologie. Wir konstatierten, daß Joh. die Eschatologie als erfüllt denkt, woher die kategorische Erklärung: „Wer recht tut, der ist gerecht, gleichwie Er gerecht ist", 1. Joh. 3,7. Bei Paulus ist das 'gerecht' des Menschen ein actus forensis dei, bei Johannes ists ein Akt des Menschen, d. h. der in der Offenbarung gegründete Mensch tut recht und ist dadurch auch gerecht, es ist 'gerecht' ein actus agens und agitans hominis. Um so mehr betont Joh. die Heiligung als Tat Gottes am Menschen und ihre Bedeutung als Vollendung der Offenbarung resultiert aus ihrem Vollzug 'in der Wahrheit', 17,17b. So bedeutet die Heiligung geradezu das Existieren im 'Wort', weil es das Wort der 'Wahrheit' ist.

Die Aneignung der Offenbarung und der damit verbundenen Folge des Seins in der Offenbarung und des Handelns aus ihr geschieht durch die mit den Formeln 'hören — glauben — erkennen —

---

des at. Gottesvolks: „Ihr sollt ein geheiligtes Volk sein ..." — jetzt gilt dies Zeichen für die Christusgemeinde, die 'nicht lieben soll die Welt', da sie Gottes Geheiligte ist. Fordert der synoptische Christus die 'Vollkommenheit' der Jünger, so rückt der johanneische von dieser Wesensbestimmung ab. Der Begriff τέλειος begegnet zwar spärlich im NT., aber die Bevorzugung des Heiligkeitsbegriffs hat bei Joh. doch besondern Grund. Entspringt sie der scharfen Antithese: Israel als Gottes Volk — Christusgemeinde als Gottes Volk? Jenes ists nicht mehr durch die Verwerfung seines Christus. Sachlich allerdings stimmt das ganze Urchristentum mit dem 4. Evg. überein.

wollen' bezeichnete Tätigkeit des Menschen, als innerer, für Gottes 'Wort' die Disposition im Menschen schaffenden Funktionen, denen ebensoviele nach außen wirksam werdende entsprechen: 'aufnehmen — lieben — bleiben (in Ihm) — bewahren (das 'Wort')', 13,20. 35b; 15,4ff., 17,6. Allen diesen eine durchs 'Wort' hervorgerufene Bewegung des menschlichen Geists beschreibenden Verben gibt ihr Offenbarungsbezug typische Prägung. Zum Begriff 'hören' s. S. 74ff. Zum Begriff 'glauben', *πιστεύειν*, bemerken wir folgendes: Bekanntlich fehlt das Substantiv 'Glaube' im 4. Evangelium (im 1. Brief einmal, in Apk. 4mal), um so auffälliger ist das reiche Vorkommen des Verbalbegriffs, 98mal (Mt. 11, Mk. 15, Lk. 9mal), im 1. Joh. 10mal, auch hier mit einem durch den Offenbarungsbezug gewonnenen Sinn. Auf S. 136 Anm. 1 machten wir auf eine diesem Evangelisten stilistische Eigentümlichkeit aufmerksam; sie wirkt auch auf den Gebrauch des Begriffs 'glauben' ein. Vielleicht aber gebraucht er das Verb und vermeidet das Substantiv, weil dieses weniger als jenes die menschliche Bewegung zur Darstellung bringt, wie auch, um durch das Verb das immer Entscheidende des Augenblicks zu betonen. Dem Substantiv 'Glauben' fehlt dies Moment des Präsentischen und deshalb stets momentan Kritischen, der 'Glaube' entfernt den Krisisgedanken, d. h. schiebt ihn hinaus, doch das 'glauben' erhebt ihn zu unmittelbarer Gegenwart. Der 'Glaube' an Jesus als den Offenbarungsmittler findet sich bei den Synoptikern in Mt. nur 27,42 (angedeutet 18,6, vgl. Mk. 9,42) par., Mk. 15,32, Lk. 8,12 (welcher entscheidende Satz in der Parallele bei Mk. Mt. fehlt!). Natürlich ließe sich hierher auch das Petrus-Bekenntnis zu Jesu Messianität rechnen, aber die Evangelisten betonen hier mehr die Antwort auf Jesu Frage, denn der Jünger Glauben. Lukas verbindet als einziger das 'Wort' mit dem 'Glauben', entsprechend dem johanneischen Christus; ebenso typisch ist Lk. 8,13 *πιστεύουσιν*, fehlend bei Mt. 13,20, Mk. 4,17. Die Gruppe 'glauben' und 'gerettet werden' gehört Lk. 8,12. 50 an (an letzter Stelle 'glauben' aber nur 'vertrauen'), vgl. 24,25 den Vorwurf des Auferstandenen an die Emmaus-Jünger ob ihres mangelnden 'glaubens' an das prophetische Wort! Mit dieser Lukas-Stelle, die sich mit dem johanneischen Gebrauch von *πιστεύειν* berührt, trifft zusammen die Stelle im unechten, bereits oben als johanneischem Denken verwandt befundenen Markus-Schluß, 16,16. 17. Das 'wer glaubt' bedeutet

'glaubt an die Offenbarung Gottes im Christus', weshalb hier der πιστεύσας mit βαπτισθείς verbunden ist. Die Taufe wird nur an dem die Offenbarung Besitzenden als Bezeugung seiner neuen Existenz vollzogen. Durch sie erhält er auch die Versieglung seines neuen Daseins, den hl. Geist. – Das Objekt des johanneischen 'Glaubens' ist, im Unterschied zu den Synoptikern, die Offenbarung schlechthin, woraus logisch der Glaube an den Offenbarer, den Christus, folgt, was Joh. formal durch die Wendungen 'glauben an den Namen, an seinen Namen, an ihn, an den Sohn, an den Gesandten, an mich, an den Jesus, an das Licht (der Identifikation des Christus mit dem Licht zufolge), 1, 12; 2, 11. 23; 3, 15. 16. 18. 36; 4, 39; 6, 29. 40. 47; 7, 5. 31. 38. 39. 48; 8, 30; 9, 35. 36; 10, 42; 11, 25. 26. 45. 48; 12, 11. 36. 37. 42. 44. 46; 14, 12; 16, 9; 17, 20, ausdrückt. Nach 1, 10 sind auch die Jünger von sich aus unfähig, auf der Seite des Christus zu sein, d. h. an seiner Existenz teilzuhaben. Als Glaubende hat der Herr sie erwählt und als Erwählte stehen sie auch im Glauben, 13, 18; 15, 16. 19, als die Gott unbedingt Vertrauenden. Der 4. Evangelist macht von πιστεύειν einen ähnlichen Gebrauch wie das Rabbinat von הֶאֱמִין, womit es den Glauben an die Wahrheit und das Vertrauen auf die Gnade des Wahrhaftigen und Wirklichen bezeichnet; Joh. aber gibt dem 'Glauben' neben dem alten Objekt, Gott, das neue, den Offenbarungsmittler Christus, wodurch das 'glauben' der absolute Existenzgrund des Menschen wird, Lukas (8, 12) spricht das religiös zutreffend aus: Die das Wort Gottes hören – es glauben – werden gerettet. Die Stufung ist auch psychologisch richtig. Beim Begriff 'erkennen', γινώσκειν, fällt bereits der beträchtliche Anwendungsunterschied zwischen Joh. und den Synoptikern, zahl- und bedeutungsmäßig ins Gewicht: Mt. 20, Mk. 13, Lk. 28 –, Joh. aber 55mal, im 1. Brief 24mal (bei 5 Kapiteln! Im 2. Brief einmal in typischer Verbindung mit 'Wahrheit'). Weiter ist für Joh. (wie für die Synoptiker außer Lk. 24, 45) typisch, daß er das eigentliche Organ des Erkennens, den νοῦς, der der „griechischen Synagoge eingepflanzt ist" [1], nicht nennt, woraus folgt, daß trotz 17, 3 die Frömmigkeit für ihn nicht in Erkenntnis, sondern in dem vielbetonten Erfüllen des göttlichen Willens besteht. Die Frage des Gotterkennens ist dem Rabbinat genuin. Es hat die Gotterkenntnis (z. B. diejenige Abrahams) eingehend be-

[1] Siehe Schlatter, Die Theologie d. Judentums, S. 27.

handelt, d. h. nach ihrem zeitlichen Ursprung, nicht nach ihrem Wesen, und erklärt sie als eine persönliche Leistung des Menschen, z. B. Num. r. 14, 7: „Aus sich selbst erkannte Abraham Gott." Johannes steht in merklichem Gegensatz zum Rabbinat. Nach 1, 13 ist die Gotterkenntnis als menschliche Möglichkeit ausgeschlossen. Dem Menschen eignet höchstens die Disposition zu ihrem Empfang, 1, 12, vgl. 7, 17, als die des Willens zum Wortgehorsam. Mit dem Judentum eint sich Joh. allerdings insofern, als auch dieses den Begriff 'erkennen' auf die Gotterkenntnis bezieht (1, 10; 8, 55; 14, 17. 19; 17, 3, vgl. Mechilta zu Ex. 15, 2, 37 a u. ö., vgl. Rm. 1, 19. 21; 2, 17). Das johanneische *γινώσκειν* hat seine Parallele am hebr. יָדַע, geht darüber aber hinaus, indem es absolut das Wissen um die Offenbarung und zugleich um ihren Gegensatz bedeutet, 1, 10; 3, 10; 4, 53; 5, 42. Es beschreibt daher, mit wenig Ausnahmen neutralen Gebrauchs (*γινώσκειν* = kennen, im Sinn wie man eine Alltagsbegebenheit kennt, 7, 49. 51; 11, 57; 12, 9; 13, 28; 15, 18; 19, 4), eine Tätigkeit des Christus, dessen ganzes Wort und Werk ja ein 'Erkennen' des Worts und Werks des 'Vaters' ist, 2, 24. 25; 4, 1; 5, 6. 42; 6, 15; 10, 14. 15. 27; 21, 17; — eine Tätigkeit Gottes, 4, 53; 10, 15, und eben das tiefere Wissen um die Offenbarung oder ihren Gegensatz, 1, 10; 3, 10; 6, 69; 7, 17. 26. 27; 8, 27. 28. 32. 43. 52. 55; 10, 6. 14. 38 (var. *καὶ πιστεύσητε*); 12, 16; 13, 7. 12. 35; 14, 7 (2 mal). 9. 17. 20. 31; 16, 3; 17, 3. 7. 8. 23. 25 (3 mal). Bedeutsam ist die Beschreibung des Vater- und Sohnesverhältnisses als gegenseitiges 'Erkennen', 10, 15, das übertragen ist auf das des Offenbarungsmittlers Christus zu den in der Offenbarung stehenden Menschen, 10, 14. Für diesen Gebrauch von *γινώσκειν* haben die Synoptiker keine Parallele, und außer 1. Joh. keine nt. Schrift. Ebenso singulär offenbarungsbestimmt ist der Gebrauch von 'erkennen' als Kausalgrund der Verleihung des 'ewigen Lebens' 10, 27; 17, 3. An erster Stelle kommt der Offenbarungsbezug von 'erkennen' durch die Kombination mit 'hören', an letztrer durch die Begriffe 'wahrhaftig' und 'senden' zum Ausdruck. Ebenfalls typisch für den johanneischen Gebrauch von *γινώσκειν* ist seine Verwendung vor allem in den das Offenbarungsmittlertum Jesu darstellenden Kapiteln 7, 8, 10, 14, 17.

Stellt nun neben 'glauben' und 'erkennen' der 4. Evangelist noch das 'Wollen', 7, 17, so erklärt sich dies aus schon genannter Beobachtung, daß 'glauben' und 'erkennen' nach des Evangelisten

Auffassung letztlich Willensakte sind. Die Verbindung mit dem Willen verdeutlicht, daß es sich nicht um Intellektfunktionen handelt. Daher überläßt er die Einsicht in die Wahrheit der Christus-Offenbarung nicht der Ratio; das 'Hören — Glauben — Erkennen — Wollen', die insgesamt Akte des 'guten Willens' sind, allein erfaßt sie. Der Glaubensweg ist immer ein Gehorsamsweg als das willige Ja zu einer uns widerstrebenden, weil das Göttliche (5, 44!), nicht das angenehm Menschliche fordernden Richtung. Wirklich: 'Wort — Wahrheit — Lehre' erkennt und erfährt man nur in ihrer auf sich selbst konzentrierten Anwendung, d. i. selbstgewollten, unbedingt bejahten Applikation auf das eigene und des Nächsten Dasein, auch wenn dieses von Grund auf dadurch zertrümmert, ja gerade notwendig zerstört würde — denn anders als mit der widerspruchslosen Bejahung dieses 'Worts' und dieser 'Lehre' wird man die Offenbarung nie erfahren.

Aus dieser Erfahrung — die wir als eine ganz persönliche Zumutung des Herrn an seine Jünger wohl annehmen dürfen, ohne das 'historische' Bild Jesu zu verzeichnen — beschreibt der 4. Evangelist die diesen inwendigen Funktionen zum Offenbarungsempfang entsprechenden, vom Herrn selbst geforderten, den Offenbarungsbesitz bestätigenden und zugleich festhaltenden 'Pflichten', wenn man so sagen darf, des Jüngers als das 'Aufnehmen', 13, 20, 'Lieben', 13, 35b, u. ö., 'Bleiben in Ihm', 15, 4. 5. 6. 7. 10, und das 'Bewahren des Worts', 17, 6. Auch diese Funktionen sind Willensakte. Wie die Offenbarung und ihre Sendung Gottes Willen (3, 8), wie das Tun Jesu, des Offenbarungsmittlers, dem göttlichen (5, 21; 14, 12. 31), und wie das Wirken des Geists dem Willen des Christus entspricht (14, 26), so entspricht diesem dreifachen Vorgang der menschliche Wille nach seiner innern und äußern Bewegung, wobei 'hören, glauben, erkennen, wollen' die innere Seite, 'aufnehmen, lieben, bleiben. bewahren' die äußere, d. h. nach außen hin wahrnehmbare, erfahrbare Seite des menschlichen Ja zum 'Wort' und seinem 'Mittler' bezeichnen.

Den Begriff 'nehmen', *λαμβάνειν*, gebraucht der 4. Evangelist außer neutral wieder einzigartig durch den Bezug zur Offenbarung und ihrem Mittler, 1, 12. 16; 3, 11. 27. 32. 33; 5, 34. 43; 7, 39; 10, 18; 12, 48; 13, 20; 14, 17; 16, 14. 15; 17, 8; 20, 22. Besonders deutlich 10, 18; 12, 48, wo der Christus den Empfang des vom

'Vater' erhaltenen Gebots mit 'nehmen' bezeichnet (dasselbe mit dem Kompositum παραλαμβάνειν, 1,11.12).

Redet der synoptische Christus vom Annehmen des 'Geringsten' als gleichbedeutend mit seiner Annahme, so verlegt der johanneische das Annehmen direkt auf das seines 'Worts' und seiner Person und über diese hinaus auf das seines Werks („Wollt ihr mir nicht glauben, so glaubt um der Werke willen"), und diese Annahme hat ihre Bestätigung und Verpflichtung in der 'Liebe', Bruderliebe, deren Grund die Christusliebe ist, 13,35; 1.Joh.2,4ff. Das 'nehmen' ist in diesem Sinn stets = die Annahme der Offenbarung; gilt Jesu Kommen in die 'Welt' als herrlichster Beweis der Liebe Gottes zur Menschheit, 3,16, so entspricht als Erfahrungsfolge dieser Liebe des Menschen nach dem Gebot der 'Liebe' geregeltes Verhalten zum Mitmenschen, 13,35b. Absichtlich steht das Gebot der Liebe zum Christus und Nächsten an der Stelle, wo die Verklärung des 'Sohns' durch Gott, als höchster Beweis seiner Einheit mit dem Prinzip der Offenbarung, sich vollzieht, 13,31. Die Sohnesverklärung in Gott und die Gottesverklärung im Sohn innerhalb der Offenbarungsgemeinde ist der strengste Beweis der Liebe Gottes; Jesu Verklärung beweist die Einheit seiner Liebe mit Gott; ihr analog handle der Jünger, durch die 'Liebe' die Einheit mit allen in der Offenbarungsexistenz Befindlichen schaffend. Das ist wirklich ein 'neues' Gebot! Man beachte wieder den vom 4. Evangelisten gemachten Unterschied im Gebrauch von ἀγαπᾶν und ἀγάπη zu den Synoptikern, rein zahlmäßig und sachlich, Mt. 7, Mk. 5, Lk. 11mal das Verb, Mt. Lk. je einmal das Substantiv, — Joh. 36mal das Verb, 7mal das Substantiv, im 1. Joh.-Brief 28mal das Verb, 18mal das Substantiv. Der synoptische Gebrauch von 'lieben' bewegt sich in at. Rahmen, der johanneische sprengt ihn durch die Bezogenheit auf die Offenbarung[1],

---

[1] D. h. der in Gott Befindliche betätigt sich wie Gott, der dem 'Gerechten' mit ἀγάπη begegnet. Das ἀγαπᾶν beschreibt also ein dem göttlichen Verhalten kongruentes des Menschen, bildet daher das Kriterium des durch die Offenbarungsexistenz innerlich 'anders' konstituierten Menschen, oder wie Augustin schön sagt: „Nur die Liebe bildet die Scheidelinie zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels. Mögen sie sich alle mit dem Zeichen des Kreuzes Christi bezeichnen, mögen sie alle das Amen sprechen und das Halleluja singen, mögen sie alle getauft sein, die Kirchen besuchen und Basiliken erbauen — durch nichts unterscheiden sich die Kinder Gottes von den Kindern des Teufels als allein durch die Liebe."

womit die 'Liebe' das Signum des die Offenbarung und das durch sie von der 'Welt', deren Grundsatz Haß heißt, verschiedene neue Sein Besitzenden ist, 13, 35; 1. Joh. 2, 9. 10 (beachte die Kombination von 'lieben' und 'sein im Licht'); 3, 10. 11; 4, 7. 8ff.; 5, 1ff. Auch Sätze wie 14, 21ff. verdeutlichen dies. Das 'Wort' kann nur 'bewahren', wer es durch die 'Liebe' beweist. Das Annehmen hat so zur Wurzel und Frucht gleichzeitig die Beschaffenheit des Herzens, die eben die Annahme ermöglicht; das Sein und Verhalten in der Liebe, deren Grund immer der Christus ist. In dieser Situation 'offenbart' Gott dem Menschen den Christus ständig, das Sein in der Liebe wird dadurch zum Sein in der ununterbrochenen Offenbarung, 14, 21c; 17, 26[1], woher die Forderung des 'Bleibens in Ihm', Kp. 15, des Willens, die Offenbarung beharrlich festzuhalten als etwas, was man ohne den Willen zu ihrem Besitz immer wieder verlieren kann.

Die größte Konsequenz des Gebots der Liebe zum Christus als Beweis der Existenz in der Offenbarung ist die Forderung der Nächstenliebe, als eines Gebots, das bei den Synoptikern, auch nicht Mt. 24, 31ff., keine Parallele hat. Die 'praktische' Kehrseite der 'Offenbarung', d. h. der aktuell gewordenen Rede Gottes an den Menschen, erweist sich in dessen Liebe zum 'Bruder', der auf diese Liebe Anspruch hat. Bereits das AT. urteilt, daß Gott das Korrelat zum Menschen und dieser das Korrelat zu Gott ist und keiner ohne den andern gedacht werden kann. Die im 4. Evangelium gegebene Offenbarung vertieft diesen Satz dahin, daß er im Christus und in

[1] Es ist bedeutsam, daß der johanneische Christus zum Inhalt seiner Abschiedsreden das Verhältnis der Jünger zueinander macht, gewissermaßen als Parallele seines eigenen Verhältnisses zu Gott und zu ihnen, und nicht, was viel näher gelegen hätte, eine Theorie über den Zweck seines Leidens und Sterbens und Auferstehens entwickelt; deshalb die Einleitung des Passionsabschnitts durch den Bericht über die Fußwaschung, den Sklavenschurz der dienenden Demut Jesu, in der Verbindung mit dem neuen Gebot der Liebe; 14, 2 erneute Betonung des Dienstamts Jesu, wieder verbunden mit der Forderung der Liebe, 14, 15ff. Abwandlung desselben Themas in Kap. 15: Der Christus als der Weinstock in seines Vaters, des Weingärtners Hand, die Jünger als die Reben am Weinstock, und dies Bild fruchtbringenden Diensts steht wieder unter dem Wort der Liebe, 15, 9ff. Kp. 16 erörtert die Folgen dieses Dienst- und Bruderverhältnisses, und Kp. 17 vollendet in höchster Form das Thema dieses letzten Unterrichts: „Ich habe vollendet das Werk — ich habe deinen Namen offenbart — auf daß die Liebe sei in ihnen", 17, 4. 6. 26.

seinem Werk für die Glaubenden aktuell geworden, indem im Christus die Folge des ganzen Gehorsams zu Gott, die Liebe zum Bruder, vollkommenen Ausdruck aber auch ihr 'ewiges' Postulat gefunden hat, 15,12.13.

Man begreift erst von da aus die ungeheure Sicherheit des Satzes: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben gekommen sind — denn wir lieben die Brüder"; wer den Bruder nicht liebt, der bleibt im Tode", und seine Verbindung mit dem über das Evangelium als Summa zu schreibenden: „Daran haben wir erkannt die Liebe, daß er sein Leben für uns gelassen hat", 1. Joh. 3,14ff. Wer nicht vom Offenbarungsbegriff her diese Sätze versteht, muß die Begründung 'wir wissen ... denn wir lieben ...' als unverständliche ablehnen, besonders wenn die 'Größe der Liebe' in der Lebenshingabe besteht, die dem Satz vom 'Kommen aus dem Tod' direkt widerspricht. Es ist allein der Offenbarungsbegriff, der mit seiner Wertumwertung die Logik dieser Beweisführung rechtfertigt und ihre Kraft als weltüberwindende erweist.

Zwei Fragen drängen sich vor der Zusammenfassung dieses Schlußkapitels auf: Das Problem des Ausschlusses der 'Welt', das entsteht im Blick auf das Gebot der 'Liebe', und das andre: Suspendiert denn die Aktualität der vom 4. Evangelisten behaupteten Offenbarung nicht die 'Ethik'?

Zu 1. Bringt die Exklusivität des Postulats Jesu die Jünger nicht in eine merkwürdige und peinliche Situation; ist der 4. Evangelist über den synoptischen Christus weit hinausgegangen, wenn er seinen Christus diese ungeheure Scheidewand aufrichten läßt zwischen 'Gläubigen' und 'Ungläubigen'? Joh. redet nicht von der Sünderkategorie der 'Zöllner und Sünder', so wenig wie von Pharisäern und Schriftgelehrten. Nach den Synoptikern werden jene noch eher 'gerettet' als diese, und nach Mt. 5, 46 gilt das Gebot der Liebe uneingeschränkt (vgl. Mt. 5, 7). Der synoptische Christus kennt überhaupt keine 'Welt' wie der des 4. Evangeliums, er kennt im Gegenteil das der suchenden Liebe werte 'verlorne Haus Israel'. — Und doch sind diese Divergenzen nur scheinbar, herrührend aus der Verschiedenheit des von den Synoptikern und Johannes dargestellten Judentums und der Arbeit Jesu unter diesem Judentum; die Synoptiker nennen eigentlich nur das galiläische, Joh. nur das judäische Judentum, und dem entspricht die Akzentverschiebung in der Über-

lieferung des Arbeitsbereichs Jesu. Nun blickt auch in den synoptischen Berichten eine deutliche Trennung Jesu von der 'Welt' des galiläischen Judentums durch, deren Tatsächlichkeit keinem Zweifel unterliegt; der 4. Evangelist spitzt dies Faktum in seiner scharfen Weise zu mit gleichzeitiger Erweiterung auf die gesamte Judenschaft, die aber als die um Jerusalem konzentrierte sichtbar wird. Ferner hat der Herr auch nach den Synoptikern seinen Jüngern eine, jede Neutralität mit der 'Welt' ausschließende, Regel gegeben, ich meine Mt. 5, 13[1]. Halten wir diese zusammenfassende Norm über das Verhältnis der Jünger zur 'Welt' neben die Vorschriften in den Abschiedsreden, so kann man kaum umhin, in beiden, dem knappen matthäischen und dem ausführlicheren johanneischen Bericht die Grundregel zu finden: Unbedingte Strenge gegenüber sich selber und den andern, gerade um die Echtheit und Kraft der Liebe zu wahren, vgl. 1. Joh. 1, 6. 8; 2, 1. 4 u. ö.

Zu 2. Es ist klar, daß mit der aus dem Offenbarungsbesitz abgeleiteten Verpflichtung und Verantwortlichkeit die höchste Ethik mitausgesprochen ist, obwohl es den Anschein erweckt, daß der 4. Evangelist die 'Ethik', zumal er alle vom synoptischen Christus her bekannten Postulate übergeht, suspendiere. Aber wir haben hier den seltsamen Fall, wie er aus der Aktualität der Offenbarung zwingend folgt, daß die ethischen Probleme für den Evangelisten gelöst sind, und darum nicht mehr als Aufgabe, sondern als Gabe bestehen. Für die 'Welt' werden sie Problem, Aufgabe, für den in der Offenbarungsexistenz sich Bewegenden sind sie mit der Offenbarung realisiert: „Wir sind in das Leben gekommen — wir lieben die Brüder — wir sind nun Gotteskinder". Der Schein einer Suspension der 'Ethik' entsteht mit der äußersten Reduktion der vielfachen Forderungen des synoptischen Christus auf eine einzige des johanneischen Christus, auf die Forderung der Liebe. Johannes bringt nur die Quintessenz der durch die Synoptiker in einzelne zerlegten Postulate; aber das Postulat der Liebe besitzt dieselbe Tragweite, wie sie der Gesamtheit der vielen Einzelforderungen zukommt. Es erhebt denselben Geltungsanspruch wie die absoluten Forderungen der Bergpredigt und geht, wie diese, nur an die Jünger und die es sein wollen. Diese Reduktion bewahrt vor der Ethisierung und Moralisierung und Intellektualisierung der 'Religion', der Offenbarung, indem sie nur das heraus-

[1] S. Huber, a. a. O. 56—66.

hebt, was das Prinzip der Selbstoffenbarung Gottes im Christus an den Menschen ist: seine Liebe; weil Gott geliebt hat, gab er den Sohn. Gewiß ist die Bergpredigt keine 'Ethik', kein Sittenkodex; aber wie oft wurde sie — und wird es noch — als 'gesetzlich' verstanden (Täufergemeinden, Tolstoi u. a. m.). Das Gebot der 'Liebe', ohne Bezeichnung seines Inhalts und seiner Anwendungsmethode, schützt vor solchem Mißverständnis und Mißbrauch. Es blickt hier derselbe Zug durch, den wir am Christus in Lk. 10, 29ff. gewahren. Die Antwort auf die Frage nach dem 'Nächsten' — diesem gilt die Liebe — gibt Jesus nicht direkt, noch stellt er eine Skala von Nächstenpflichten auf; er legt die Wurzel dieser Frage, die Gesinnung, bloß und antwortet mit dem Gleichnis der barmherzigen Liebe. Daß der 4. Evangelist nur bei diesem Gebot der Liebe verweilt, beweist, daß er seinen Herrn wirklich verstanden hat; denn die 'Liebe' ist unempfänglich für 'gesetzlichen' Charakter, sie handelt nicht auf Befehl, sondern weil sie gar nicht anders kann, sobald sie um die göttliche Liebe weiß. Damit behebt der Johannes-Evangelist auch die Gefahr der Rechtfertigung aus dem 'Werk', die er zudem bannt durch die unlösliche Verbindung dieses Gebots mit dem Wort über den 'Vater' und 'Sohn', 14, 21—24! 15, 10; 16, 27; 17, 26.

Der Johannes-Evangelist suspendiert also die Ethik nicht, aber er hebt sie auf Grund des neuen Gebots Jesu in die Sphäre der Religion der Offenbarung hinauf, wodurch sie eben mehr wird als eine Summe der den sittlichen Verkehr mit Menschen beschreibenden Regeln. Das Gebot der Liebe wandelt in seiner Erfüllung diesen bloß sittlichen Verkehr um in den religiösen. Deshalb ist die Tragweite dieses Gebots eine unendliche und unzerstörbare, von der 'Welt' unablässig mißachtete, bezweifelte, widersprochene und dennoch, weil undiskutabel, schweigend zugestandene und immer als letzte Notwendigkeit und Zuflucht doch gesuchte.

Wir fassen das Ergebnis dieses Kapitels und damit der ganzen Untersuchung zusammen: Die Wirkungen der Offenbarung und ihres Empfangs sind dreifach: 1. verleiht die Offenbarung den Besitz der Gnade, womit die wahre Existenz, die höchste, religiöse Daseinsmöglichkeit dem Menschen gegeben ist; 2. wirkt die Offenbarung als Gericht und Ende bei ablehnender Beurteilung durch den Menschen. Beides, Gnade und Gericht, Sein und Nichtsein vollziehen sich aber jeden Augenblick, immer jetzt, in dem Moment, da Gottes Wort

des Menschen Ohr trifft. Das 'Wort' als Offenbarung des 'ewigen', in jedem Moment wirkenden Gottes, kann daher nie ein vergangenes und nie auch ein erst zukünftiges sein; durch Gott selbst empfängt es Gegenwärtigkeit; 3. entspricht dem religiösen Ursprung und ihrer Sendung durch den Christus ihr sozialer Endzweck: das Gebot der Liebe. Gott hat die Welt geliebt — also liebt der im 'Wort' dieses Gottes seiende Mensch das Werk Gottes: den Bruder, — nicht die 'Welt'. Diese Schlußfolgerung erklärt zuletzt eine überraschende Eigentümlichkeit des 4. Evangeliums: seinen Gemeinschaftscharakter[1]. Diesen besitzt nur das Johannes-Evangelium, als Folge seines Offenbarungsbegriffs. 'Gemeinschaft' ist die dem Begriff 'Religion', der das Verhältnis von Mensch zu Gott beschreibt, nächstentsprechende Bezeichnung für das Verhältnis von Mensch zu Mensch innerhalb des religiösen Lebens. — Diese Dreistufung läßt sich kurz so formulieren: Gott beginnt die Offenbarung, um sich selbst kundzutun, als Gott. Er sendet sie durch den Christus, der mit Gott zugleich sich selbst offenbart, als Christus. Beide reden durch das 'Wort', das durch den 'Geist' 'ewige' Gegenwart hat, zur Gemeinde, die sich durch die sie beherrschende Norm der 'Liebe' der 'Welt' als Offenbarungsgemeinde zu erkennen gibt. So schließt sich der Kreis, und diese Offenbarungsvollendung geschieht zum 'Frieden', 14, 27f.; 16, 1; zur 'Reinheit', 15, 3; zur 'vollkommenen Freude' des mit ihr ganzen Ernst machenden Menschen, 15, 11; 16, 20. 22.

So ist der letzte, tiefste Sinn der Offenbarung die Hereinnahme des Menschen durch Gott in die ihm selbst gemäße Existenz, das Sein der Liebe, wie es vollendeten Ausdruck im Vater- und Sohnsverhältnis zwischen Gott und Christus findet. Es überträgt sich durch die Offenbarung auf den sie hörenden, glaubenden, erkennenden und wollenden Menschen: „Empfangt heiligen Geist ... wir sind nun Gottes Kinder ... wir wissen aber, daß wir ihm gleich sein werden ... daran erkennen wir, daß er in uns bleibt, an dem Geist, den er uns gegeben hat ... und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben."

---

[1] Zum Begriff 'Gemeinschaft' s. Seesemann, Der Begriff κοινωνία im NT., 1933, 92ff.

Literatur.

B. W. Bacon, The Fourth Gospel in Research and Debate, 1918; ders., History and Dogma in John, 1929 (The Hibbert Journal, XXVIII, 112ff.); ders., The Elder John in Jerusalem, 1927 (ZNW., 187ff.). — Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898. — F. Barth, Die Bedeutung des Johannes-Evangeliums für das Geistesleben der Gegenwart, 1912. — W. Bauer, Das Johannes-Evangelium, 1925, 2. Aufl.; ders., Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, 1930. — Bert, Das Evangelium des Johannes, 1922. — Büchsel, Johannes und die Synoptiker, 1926 (ZsystTh., 240ff.); ders., Mandäer und Johannesjünger, 1927 (ZNW., 219ff.); ders., Johannes und der hellenistische Synkretismus, 1928. — Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs des Johannes-Evangeliums, 1923 (in Eucharisterion, Gunkel-Festschrift); ders., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums, 1925 (ZNW., 100ff.); ders., Über das Problem einer theologischen Exegese des NT., 1925 (Zwischen den Zeiten, Heft 4); ders., Zur Frage der Christologie, 1927 (ZdZ., Heft 1); ders., Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, 1928 (ZdZ., Heft 1); ders., Analyse des ersten Johannesbriefes, 1927; ders., Der Begriff der Offenbarung im NT., 1929; ders., Jesus, 1925; ders., Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921. — V. Burch, The Structure and Message of St. John's Gospel, 1928. — Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922. — Carpenter, The Johannine Writings, 1927. — Charnwood, According to St. John, 1925. — Creed, Sacraments in the Fourth Gospel, 1926 (Modern Churchman, XVI, 393ff.). — Delafosse, Le Quatrième Evangile, 1925. — M. Dibelius, Joh. 15,13, Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums, 1927. — Forbes, The Johannine Literature, 1907. — Gaugler, Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften, 1925. — K. Gleiß, Beiträge zur Frage nach der Entstehung und dem Zweck des Johannes-Evangeliums, 1907 (NkZtschr, XVIII). — Gogarten, Was ist Gottes Wort? 1927 (ZdZ., Heft 4). — Goguel, Le Quatrième Evangile, 1924. — Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, 1902 und 1923. — R. Harris, The Origin of the Prologue to St. John's Gospel, 1917; ders., Stoic origins of the Fourth Gospel, 1922; ders., Athena, Sophia and the Logos, 1922. — Haußleiter, Johanneische Studien, 1928. — J. H. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907. — Huber, Die Bergpredigt, 1932; ders., Das Herrnmahl im NT., 1929. — L. Jackson, The Problem of the Fourth Gospel, 1918. — J. Jeremias, Das Evangelium nach Johannes, 1931. — G. Kittel, Die Probleme des Spätjudentums und das Urchristen-

tum, 1926. — Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage, 1900 u. 1905. — Knopf, Einführung in das NT., 1923, 2. Aufl. — Lohmeyer, Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums, 1928 (ZNW., 11 ff.); ders., Das Urchristentum, Bd. 1, Der Täufer, 1932. — Loisy, Le Quatrième Evangile, 1925. — W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, 1928; ders., Reich Gottes und Geist Gottes nach dem NT., 1930. — Michelet, Israels Propheten als Träger der Offenbarung, 1898. — L. Muirhead, The Message of the Fourth Gospel, 1925. — Nolloth, The Fourth Evangelist, 1925; ders., The Fourth Gospel and its critics, 1929 (Hibbert Journal, XVIII), — Nunn, The Son of Zebedee and the Fourth Gospel, 1927. — Overbeck, Das Johannes-Evangelium, 1912. — Pallis, Notes on St. John and the Apocalypse, 1926. — Randenborgh, Vergottung und Erlösung, o. J. — Rawlinson, The NT. Doctrine of the Christ, 1926. — Richmond, The Gospel of Life, a study in the Fourth Gospel, 1924 (Theology, No. 47. 48. 50. 52. 54). — Rigg, The Personality of John the Apostle and the Fourth Gospel, 1925 (Church Quarterly Review, 231 ff.); ders., The Fourth Gospel and the Sacraments, 1929 (ChQR., 72 ff.). — B. W. Robinson, The Gospel of John, 1925. — Sanday, The Criticism of the Fourth Gospel, 1905. — Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, 1902; ders., Die Geschichte des Christus, 1921; ders., Die Theologie der Apostel, 1922; ders., Der Evangelist Johannes, 1930; ders., Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, 1932. — Schmiedel, Die Johannesschriften des NT., 1906. — R. Seeberg, Ho logos sarx egeneto, 1921. — P. V. Smith, The Fourth Gospel, 1926. — Soltau, Das Problem des Johannes-Evangeliums, 1925 (ZNW., 14 ff.). — R. Strachan, The Fourth Evangelist, 1925. — Streeter, The Four Gospels, 1924; ders., The Primitive Church, 1929. — Thurneysen, Der Prolog des Johannes-Evangeliums, 1925 (ZdZ., Heft 1); ders., Offenbarung in Religionsgeschichte und Bibel, 1928 (ZdZ., Heft 6). — Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, Bd. 3: Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900. — Tremenheere, Notes on the Autorship of the Fourth Gospel, 1928 (Theology; XIV, 258 ff.); ders., The two Feedings, Mk. 6,45—51, Joh. 6,15—21, 1929 (Theol. XIX, 336 ff.). — Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT. und im anschließenden Judentum, 1910; ders., Jüdische Eschatalogie von Daniel bis Akiba, 1903. — Weinel, Biblische Theologie des NT., 1921; ders., Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899. — J. Weiß, Christus, Die Anfänge des Dogmas, 1909; ders., Die Schriften des NT., 1908. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, 1908. — Wernle, Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903. — Wetter, Der Sohn Gottes, Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, 1916. — Windisch, Johannes und die Synoptiker, 1926; ders., Die Absolutheit des Johannes-Evangeliums, 1927 (ZfsystTh., 3 ff.); ders., Der johanneische Erzählungsstil, 1923. — Wrede, Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums 1903. — Zahn, Das Evangelium des Johannes, 1921, 5. 6. Aufl.; ders., Grundriß der neutestamentlichen Theologie, 1928.

Außerdem die Kommentarwerke von Meyer, Lietzmann, Billerbeck, und das im Erscheinen begriffene Theologische Wörterbuch zum NT., herausgegeben von G. Kittel, 1932; das Göttinger Kommentarwerk „Das Neue Testament Deutsch", woraus „Das Evangelium nach Markus", 1933, von J. Schniewind. Ferner die bekannten Werke von Schürer, Bousset (Kyrios Christos und die Religion des Judentums, 3. Aufl., 1926), S. **Krauß**, Talmudische Archäologie, 1912; ders., Synagogale Altertümer, 1922. — G. F. **Moore**, Judaism, 1927. — **Montefiore**, The Synoptic Gospels, 1927, 2. Aufl., und die unentbehrlichen Werke von Dalman.

BS 3618 .R5H8	Huber Der begriff der offenbarung im Johannes-evangelium... 1082245
FEB 8 '36	E C Colwell FEB 11 '36
JUL 22 '40	Rylaarsdam
DEC 28	Phillips Univ.

BS 3618 .R5H8 Huber
Der begriff der offenbarung im Johannes-evangelium...
1082245

FEB 8 '38 Dr Colwell

FEB 11 '38

OCT 22 '80